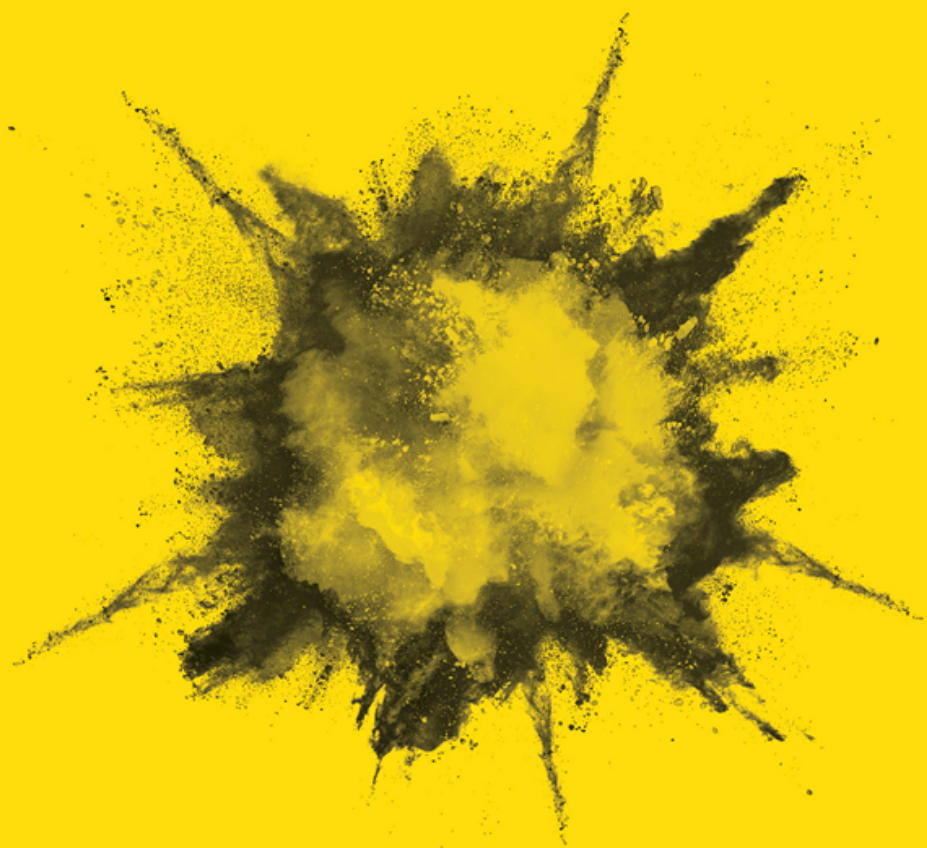


REPENSAR LA GUERRA

TRADICIÓN MORAL,
REALISMO BÉLICO
Y PACIFISMO JURÍDICO

KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO



KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO

(Bermeo, 1952)

Cursó estudios de Economía en la facultad de Ciencias Económicas y Empresariales (Sarriko). Es licenciado en Ciencias de la Información y ha ejercido de profesor en enseñanzas medias en Bilbao. Ha publicado La modernidad en la encrucijada. La crisis del pensamiento utópico en el siglo XX: el marxismo de Marx (Gakoa, 1997); Crónica de una izquierda singular (de ETA-berri a EMK/MC y a Zutik-Batzarre); Naciones, nacionalismos y otros ensayos (1991-2006); Capitalismo. Crítica de la ideología capitalista del “libre” mercado. El futuro del capitalismo (Talasa, 2013); La revolución cubana 1952-1976. Una mirada crítica (Gakoa, 2017); Años de plomo. La excepcionalidad vasco-navarra en la transición (1975-1985) (Gakoa, 2020) y Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx (Catarata, 2022).

Kepa Bilbao Ariztimuño

Repensar la guerra

TRADICIÓN MORAL, REALISMO BÉLICO Y PACIFISMO JURÍDICO



COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

© KEPA BILBAO ARIZTIMUÑO, 2024

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2024

FUENCARRAL, 70

28004 MADRID

TEL. 91 532 20 77

WWW.CATARATA.ORG

REPENSAR LA GUERRA.

TRADICIÓN MORAL, REALISMO BÉLICO Y PACIFISMO JURÍDICO

ISBNE: 978-84-1067-191-1

ISBN: 978-84-1067-147-8

DEPÓSITO LEGAL: M-23.204-2024

THEMA: JWA/JWLP/QDTS

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

Índice

INTRODUCCIÓN

PARTE I. LA NATURALEZA DE LA GUERRA

CAPÍTULO 1. CARL VON CLAUSEWITZ, UN FILÓSOFO DE LA GUERRA

De la guerra (Vom Kriege)
La guerra absoluta y la guerra real
Guerra absoluta y guerra total, una aclaración
La concepción trinitaria
La guerra como instrumento político
El elemento moral en De la guerra

CAPÍTULO 2. CLAUSEWITZ EN EL PENSAMIENTO MARXISTA

La guerra en los textos de Marx y Engels
El 'clauswitzianismo' de Lenin
Mao y la guerra prolongada
Ho Chi Minh y Võ Nguyên Giáp, discípulos aventajados de Mao
El Che y el foquismo
Y llegó el mariscal Stalin y mandó parar

CAPÍTULO 3. ¿PODEMOS DAR POR ACABADA LA "ERA CLAUSEWITZIANA"?

CAPÍTULO 4. LAS "NUEVAS GUERRAS"

PARTE II. LA TRADICIÓN DE LA GUERRA JUSTA

CAPÍTULO 5. EL CONCEPTO DE GUERRA JUSTA Y GUERRA SANTA

CAPÍTULO 6. LA GUERRA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Tucídides y la Historia de la guerra del Peloponeso

Platón, entre la disputa y la guerra

Aristóteles: la guerra justa como adquisición de esclavos

Cicerón y el ius fetiale

CAPÍTULO 7. LA GUERRA JUSTA EN LA EDAD MEDIA

Agustín de Hipona

Tomás de Aquino

CAPÍTULO 8. EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

Francisco de Vitoria: los derechos de los indígenas y la guerra justa

El realismo político: Maquiavelo y el arte de la guerra

Hugo Grocio y la secularización de la guerra justa

CAPÍTULO 9. EN LA ACTUALIDAD

La teoría de la guerra justa en Michael Walzer

Intervenciones humanitarias

La teoría del 'doble efecto'

La emergencia suprema

La teoría de la 'guerra preventiva' y de las 'acciones anticipatorias'

PARTE III. EL REALISMO Y EL PACIFISMO JURÍDICO

CAPÍTULO 10. EL REALISMO: HANS MORGENTHAU

CAPÍTULO 11. EL PACIFISMO RELATIVO Y ABSOLUTO

CAPÍTULO 12. EL PACIFISMO JURÍDICO

Kelsen, Bobbio y el antiglobalista jurídico Danilo Zolo

Luigi Ferrajoli y la Constitución de la Tierra

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

“Si observamos lo que se ha escrito sobre la guerra a lo largo de los siglos, tendremos que reconocer que ha sido alternativamente justificada y execrada o incluso exaltada, condenada como el peor crimen contra la humanidad, pero también absuelta, cuando no alabada por los benéficos efectos que de ella se han derivado”.

NORBERTO BOBBIO, *El tercero ausente* (1997)

“No siento ninguna de las pasiones del hombre Clausewitz: ni el culto de la patria encarnada en el soberano, ni la exaltación de los valores marciales, ni la embriaguez de la victoria. Me remito al teórico que en el atardecer de su vida se esforzaba por transmutar su experiencia vivida en teoría, por pensar el objeto guerra para las generaciones venideras. Por intermedio de Lenin y Mao Tse-tung, sigue siendo uno de los maestros del marxismo-leninismo. Demócratas y liberales, siempre que sepan comprenderlo, pueden aprender de él, al menos, el rigor conceptual”.

ARON RAYMOND, *Clausewitz. Pensar la guerra*, V, II, “Epílogo”, p. 199 (1999)

“El estudio de la guerra como rama del conocimiento requiere los métodos de trabajo que prevalecen en una universidad además de la actitud mental que allí se inculca. Pero es probable que estas necesidades no serán atendidas hasta que los hombres cultivados cambien su actitud mental hacia la guerra y aprendan a considerarla como una rama del conocimiento digna de ser explorada”.

BASIL H. LIDDELL HART, *The Ghost of Napoleon* (1914)

INTRODUCCIÓN

La guerra es una actividad destructiva y cruel. Sin embargo, es un fenómeno social que ha existido a lo largo de la historia. Una realidad que no siempre ha sido considerada como un mal; al contrario, durante milenios ha sido vista como algo natural, incluso divino. Es más, en diversos ámbitos sociales, políticos e intelectuales se la ha considerado como elemento fundador y hasta imprescindible de civilización. No en vano, el texto fundador de nuestra cultura es un poema sobre la guerra: la *Ilíada* de Homero.

Se la maldiga o se la ensalce, es una de las actividades que la humanidad ha cultivado más desde que existe sobre la tierra. Tiene profundas raíces en la interacción humana y en las estructuras sociales que la sustentan. Es un hecho social tan presente en la historia humana que hace utópica toda proyección de un futuro sin guerras y poco verosímil aquel ideal kantiano de la paz perpetua. Lo que no es óbice para perseguir la meta de construir sociedades justas y pacíficas.

Aunque los conflictos pueden originarse a causa de diferencias culturales, económicas, étnicas o territoriales, el hecho de recurrir a la guerra generalmente es el resultado de decisiones tomadas por individuos o grupos dentro de una sociedad¹.

Si analizamos las diferentes definiciones del fenómeno guerra o estudiamos las distintas tesis de quienes han pensado o reflexionado sobre ella, comprobaremos la disparidad de criterios que provoca esta manifestación de violencia secular. Responder a la pregunta “¿qué es la guerra?” no es algo sencillo, ya que no tiene una naturaleza unívoca. Por más que la guerra conlleva violencia, siendo su medio más importante, no es simplemente una

manifestación de ella, sino más bien una forma organizada y estructurada de conflicto que ha evolucionado a lo largo del tiempo en función de factores sociales, políticos, morales, económicos y tecnológicos. La guerra, de acuerdo con Carl von Clausewitz, requiere que se combine el medio específico de la guerra (el recurso de las armas) con la intención política. Sin intención política, dos grupos de personas pueden combatir entre sí, pero no provocan una guerra². Como fenómeno organizado e institucionalizado está intrínsecamente ligada a la aparición de sociedades más complejas, en particular con el nacimiento de las primeras ciudades. La naturaleza de la guerra es diversa y cambiante. La propia forma de hacer la guerra ha cambiado significativamente a lo largo del tiempo. La guerra antigua, por ejemplo, era muy diferente de la guerra moderna y que algunos denominan posmoderna o asimétrica (en términos de estrategia, escala, tecnología, causas, combatientes, tácticas y consecuencias). Las principales características de este cambio, sobre todo en los países occidentales, han sido un mayor uso de la tecnología, una mayor profesionalización de los ejércitos y una creciente aversión a las pérdidas humanas, a menudo denominada alergia al riesgo. Münkler sostiene que las sociedades occidentales son “post-heroicas”, pues tienden a mostrar muy poca tolerancia hacia las bajas militares y las cargas económicas que acarrea la guerra. Por lo tanto, plantean conflictos más cortos e intensos. Cuanto más tiempo dure una guerra, mayor será la probabilidad de que una sociedad “post-heroica” retire sus tropas³. A estas circunstancias se une el uso de la tecnología, que permite a los ejércitos posmodernos llevar a cabo una guerra casi virtual, mediante la tecnología, con el fin de poder derrotar a los contendientes a distancia.

La tecnología y la creciente importancia de la guerra cibernética se han convertido en un elemento clave en el curso de la guerra. El desarrollo de armas cada vez más sofisticadas, el uso de aviones no tripulados, drones, misiles de precisión, innovaciones técnicas de guerra sucia criminal como la reversión de los sistemas de comunicación del enemigo, introduciendo microcargas explosivas en su interior y otras tecnologías de vanguardia permiten llevar a cabo ataques a distancia que, por un lado, evitan el riesgo directo para las tropas sobre el terreno y, por otro, permiten matar a

oponentes a los que no se divisa y no tener que superar las inhibiciones sobre la muerte cuerpo a cuerpo.

El personal que controla y dirige estos artilugios a menudo lo hace desde bases situadas fuera del campo de batalla, incluso desde otro país, pero cuanto más te alejas del blanco, menos puedes garantizar la precisión del ataque. Rechazar el riesgo de morir significa aceptar el riesgo de matar.

La práctica de guerrear posee, inherente a ella, un componente ético complejo. A medida que estas prácticas han cambiado con el paso del tiempo, también lo han hecho los estándares éticos que las conforman.

En las sociedades tradicionales se alienta a matar desde la infancia, o al menos a saber hacerlo, pero a la mayoría de los ciudadanos de los Estados modernos se les enseña constantemente que matar es malo hasta que, una vez cumplidos los 18 años, de repente se alistan o son reclutados en el ejército, se les entrega una pistola y se les ordena que apunten a un enemigo y disparen. Como es lógico, un porcentaje significativo de los soldados que participaron en la Primera y la Segunda Guerra Mundial eran incapaces de disparar contra un enemigo al que consideraban otro ser humano. Por ello, mientras que las sociedades tradicionales carecen de las inhibiciones morales que impiden matar a un enemigo cara a cara y de la tecnología necesaria para superar esas inhibiciones y aniquilar a distancia a víctimas a las que no ven, las sociedades estatales modernas tienden a desarrollar tanto las inhibiciones como la tecnología necesaria para superarlas⁴.

El poder de destrucción de las armas nucleares lleva a unos y otros a presionar a su rival, pero evitando su empleo efectivo, tiende a localizar, limitar y moderar las guerras, al menos con relación al máximo de violencia teóricamente concebible. La forma en que se utilizan y regulan estas tecnologías puede dar lugar a importantes debates políticos, a problemas de derecho internacional humanitario, de responsabilidad, además de cuestiones éticas y morales.

La manera en que una sociedad entiende y justifica la guerra puede variar a lo largo del tiempo y en diferentes contextos culturales. Es un tema complejo, de preocupación y reflexión constante desde la Antigüedad y que se puede abordar desde una pluralidad de perspectivas. Su estudio abarca

diversas disciplinas, desde la historia, la sociología, el derecho, la política hasta la ética, la economía, la psicología y la estrategia militar. Su caracterización no resulta sencilla, depende del enfoque que se adopte; la más básica es la que la define como un conflicto armado entre dos o más grupos, generalmente naciones o Estados, que busca imponer la voluntad de uno sobre el otro mediante el uso de la fuerza y la violencia. Entre los distintos tipos de guerra, además de la guerra externa entre Estados soberanos, están las guerras en el interior de un Estado o guerras civiles, las guerras coloniales o imperialistas y las guerras de liberación nacional. También cabe contemplar los llamados conflictos armados internacionalizados, que son aquellos conflictos internos en que una o más partes se benefician de la ayuda de uno o más Estados. Incluso se ha hablado de guerra en casos en los que la fuerza no llega a materializarse, pero está presente en forma de amenaza. La imperiosa necesidad de buscar nuevas fuentes de energía y posibles asentamientos humanos para el futuro lleva a que haya comenzado una renovada competición por hacerse con el control de territorios extraterrestres, bien sea para acaparar el helio-3 existente en la Luna, para instalar campos inmensos de placas solares en el mismo satélite o para acomodar poblaciones en Marte.

Para Hobbes, la guerra no se limita a la batalla, es una disposición permanente del ser humano para hacerla, una situación continua entre los Estados. La paz no es más que una pausa entre guerras. La guerra “no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente [...], así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario”⁵. Por ejemplo, durante la Guerra Fría o “guerra imaginaria”⁶, como la define Mary Kaldor, las tensiones entre Estados Unidos y la Unión Soviética nunca implicaron una acción directa entre ambos ejércitos.

En Europa, vivíamos como si estuviéramos en guerra con millones de personas armadas, simulacros, historias de espionaje, propaganda hostil, etc. Vivíamos con un grado de ansiedad y miedo asociado generalmente con la guerra, pero fomentado además por entidades —las industrias de defensa, el Estado centralista— y por la

distinción de amigo-enemigo que dividía al mundo en dos campos ideológicos diferenciados, brindando un instrumento ideal para desacreditar a la oposición. Durante todo este periodo, la Guerra Fría era percibida como un poderoso conflicto ideológico, un gran enfrentamiento⁷.

El hecho de que las dos potencias tuvieran armas nucleares a su disposición operó como elemento disuasorio, a sabiendas de que las consecuencias de una guerra nuclear serían igual de graves para ambos contendientes o directamente suicidas. Esto no significa que nunca habrá guerra nuclear, sino que resulta casi imposible imaginar una victoria de la Federación Rusa o de China sobre Estados Unidos, y viceversa, por destrucción. En cambio, sí conlleva medir hasta dónde se compromete uno, con qué límites y con qué armas para evitar ir demasiado lejos.

Podemos desear que la guerra termonuclear no ocurra y podemos creer que los Gobiernos serán bastante inteligentes para no desencadenarla; sin embargo, no tenemos ninguna garantía ni certidumbre de que nuestros deseos sean escuchados. Hay que tener en cuenta la posibilidad de este tipo de locura cuando se analiza la lucha política. Una ciencia política digna de este nombre no debe ignorar que el hombre y las colectividades son capaces de actos horribles; tampoco debe entorpecerse con “valores” que amenazan con ocultar la realidad. Debe tener en cuenta las situaciones extremas y excepcionales, ya que existen de igual modo que las situaciones normales⁸.

La escalada nuclear y el derroche de armamento han proseguido durante el siglo XXI, que avanza decidido por la senda del rearme. Hoy nos encontramos, además de una guerra desplegada por Israel en el Mediterráneo oriental, que es también la guerra de Estados Unidos, con una nueva “guerra fría” entre dos superpotencias, China y Estados Unidos, que compiten ideológicamente, tecnológicamente, en términos económicos y geopolíticos; con la Federación Rusa centrada en la invasión de Ucrania y Europa dependiendo de Estados Unidos para su seguridad.

El 27 de agosto de 1928, 15 Estados —a los que se sumaría España— suscribieron el Pacto Briand-Kellogg por el que condenaban la guerra, renunciando a ella como instrumento político. Esta prohibición quedaría recogida más tarde por la Constitución española de 1931⁹. No obstante, el

siglo XX sería el más catastrófico de todos en términos de violencia.

Aunque se encuentra formalmente rechazada en la Carta de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) —salvo en legítima defensa o con autorización del Consejo de Seguridad de la ONU— y también, paradójicamente, regulada en derecho, la realidad es que la prohibición del recurso a la guerra es puro ilusionismo jurídico, entre otras cosas por la falta de medios o de voluntad política para poner en vigor tal veto. Esa condición es la que está sobre el tablero y es la que nos lleva a considerar la guerra defensiva como una eventualidad existencial.

Por todo esto, es indiscutible el interés de *(re)pensar la guerra* si lo que se persigue es, sobre todo, construir la paz. Más aún hoy en día, que atravesamos una fase de militarización de la política en la que ha resurgido la amenaza atómica acompañada del discurso belicista. Los líderes europeos advierten de la posibilidad de una nueva guerra que involucre a toda Europa. Se reimplanta el servicio militar obligatorio en cada vez más países europeos. Mandamos soldados a países de las líneas del frente (países bálticos, Polonia, Rumanía), armamos a contendientes (Ucrania, Israel) y elevamos el presupuesto en toda la Unión Europea para incrementar el gasto militar. Se ejerce una creciente presión externa para sumarse a la oleada militarista y la industria de defensa; en demasiadas ocasiones, acaba imponiendo sus criterios por encima de las consideraciones estratégicas de seguridad de los Estados.

De nuevo, se constata que el progreso y la civilización no hacen menos violentos a los seres humanos ni tampoco más bondadosos; estas son variables que no se encuentran necesariamente correlacionadas.

Lo peor no es solo que haya guerras en el mundo, sino constatar que no tenemos instrumentos adecuados para, idealmente, prevenirlas o, al menos, gestionarlas eficazmente. La ONU ha mostrado nuevamente su absoluta incapacidad para garantizar la paz y la protección internacional de los derechos humanos. Asistimos horrorizados ante el abuso impune de la fuerza en un orden internacional roto.

“La vida solo es posible vivirla mirando hacia adelante, pero tan solo puede ser comprendida mirando hacia atrás”. Si se hace una analogía entre

esta reflexión atribuida al filósofo danés Søren Kierkegaard y el estado actual del fenómeno de la guerra, podría decirse que para entender las guerras contemporáneas, con todas sus complejidades y transformaciones, es necesario volver al análisis clásico de Carl von Clausewitz, cuya obra *De la guerra* sigue siendo una referencia fundamental. Solo al hacerlo podremos captar las continuidades y rupturas que caracterizan el fenómeno de la guerra en el presente.

Es por ello por lo que la primera parte del libro que tienes entre manos está dedicada a analizar la naturaleza de la guerra a través de la obra capital del general prusiano Carl von Clausewitz. Una obra inconclusa de este teórico de la guerra del siglo XIX, filósofo e historiador de la estrategia militar, la cual resulta indispensable por su descubrimiento del elemento político perteneciente a la naturaleza de la guerra, por destacar el hecho de que la guerra es un medio de la política, no su continuación, y por la afirmación de que de ninguna manera puede haber una guerra sin un objetivo político. Es el tratado sobre la guerra que más ha influido no solo en la ciencia militar, sino de alguna manera en distintas áreas e ideologías. Generaciones completas de pensadores de los más diversos ámbitos de la actividad intelectual lo han leído y ha tenido seguidores tanto de derechas como de izquierdas. Así, en un segundo capítulo se estudia la influencia de Clausewitz en el pensamiento marxista, en sus fundadores, en Karl Marx y Friedrich Engels, en Vladimir Lenin —con quien el prusiano pasará a formar parte del corpus teórico comunista—, en Mao, Ho Chi Minh, Võ Nguyên Giáp y Ernesto “Che” Guevara. Tras estas lecturas, Clausewitz acabaría siendo “purgado” por Stalin, no así por Mao, por considerarlo un representante del periodo manufacturero de la guerra y obsoleto como autoridad militar.

En los dos capítulos siguientes se discute la cuestión de la vigencia de Clausewitz y se aborda el tema de las llamadas nuevas guerras de finales del siglo XX y principios del XXI. Lo “novedoso” de dichas nuevas guerras —o asimétricas o híbridas— es descrito como “el fin de la guerra interestatal clausewitziana” por algunos estrategas, académicos de prestigio y analistas sociales contemporáneos que participan, de distintas maneras, de la idea de dar por acabada la era clausewitziana. La causa: la aparición de una nueva

amenaza difusa, irregular y distinta de los ejércitos convencionales, lo que conlleva una forma diferente de concebir y hacer la guerra respecto a la que tradicionalmente se ha caracterizado por el enfrentamiento armado. Muchos historiadores contemporáneos —el británico John Keegan, el israelí Martin van Creveld, la académica británica Mary Kaldor y el politólogo alemán Herfried Münkler— argumentan que el concepto de guerra de Clausewitz permanecía encerrado en el marco del conflicto Estado-Estado, hasta el punto de desatender por completo el ámbito de las guerras no estatales. A los principales motivos que señalan los distintos autores como desencadenantes de las nuevas guerras —la globalización, el fin de la Guerra Fría y la crisis del Estado westfaliano— el teórico social alemán Harald Welzer añadirá uno nuevo: el cambio climático. Welzer predice la multiplicación de las guerras por los recursos a partir del ya inevitable cambio climático, máxime debido a que pasará a un primer plano la cuestión de cómo proceder con las masas de refugiados que no pueden seguir subsistiendo en los lugares de los que provienen. Esto llevará a que la distinción entre refugiados que huyen de las guerras y refugiados que huyen de su medioambiente, y entre refugiados políticos y refugiados climáticos pierda su sentido, puesto que se multiplicarán nuevas guerras provocadas por la degradación del medioambiente. Quienes sostienen que la teoría clausewitziana ha perdido su valor en el presente, probablemente se equivoquen tanto como aquellos que pretenden atribuirle un carácter dogmático e imperecedero. Clausewitz, con la metáfora del camaleón, ya advertía de que la historia de la guerra no sigue modelos de desarrollo unidireccionales basados, por lo general, en adelantos técnicos, sino que está sujeta a la interacción de factores mucho más complejos. Aunque su naturaleza es invariable, cambia permanentemente y adapta su apariencia a las diferentes condiciones sociopolíticas y culturales en las que se desarrolla. En cualquier caso, la literatura de las nuevas guerras ha tenido un impacto constructivo significativo al introducir la renovación de los estudios empíricos, históricos y teóricos sobre el carácter cambiante de la guerra.

De la guerra es una obra compleja e inacabada; desde su publicación, ha sido una fuente de posibilidades analíticas y un punto de partida para el

estudio de la guerra en su forma más amplia. Su influencia es tal que, dos siglos después, se la sigue enseñando en las escuelas de guerra, en las universidades y es objeto de discusión en los círculos políticos. El pensamiento clausewitziano posee coherencia lógica y utilidad para comprender un tiempo donde la guerra no parece extinguirse. Esto no quiere decir que no merezca una nueva y actual lectura dadas su vigencia y sus implicaciones para el mundo de hoy.

La segunda parte del libro lo constituye el estudio de la tradición moral de la guerra. La reflexión sobre la licitud de declarar una guerra y sobre el modo de conducirla de la forma más humana posible ha sido una preocupación constante para filósofos, teólogos y juristas a lo largo de la historia. Este debate se articula principalmente en torno a la teoría de guerra justa (*bellum iustum*), que ha sido elaborada y refinada desde la Antigüedad clásica hasta la actualidad. Surge entre finales del siglo IV y principios del siglo V de nuestra era, una época en la que hay muchas guerras, con la intención de poner orden en el caos que existía en aquel tiempo y de limitar la cantidad de guerras y el potencial destructivo, material y humano que conllevaban. Pero al mismo tiempo, en términos generales, las diferentes versiones de la doctrina de la guerra justa han resultado, a menudo, ser funcionales a los intereses del poder de turno. Han sido manipuladas y utilizadas para legitimar acciones militares que en muchos casos respondían, más que a principios morales o éticos genuinos, a intereses particulares de la Iglesia y del Estado que las llevaba a cabo. Este uso instrumental es evidente en distintas épocas y contextos, donde las potencias dominantes reinterpretan los principios de la guerra justa para justificar guerras que, en la práctica, se han llevado a cabo —y se siguen promoviendo— por motivos de expansión territorial, de control de recursos o de hegemonía política.

En la última década, con la invasión de Ucrania, la guerra colonial y de exterminio perseguida por las autoridades de Israel en los territorios palestinos o la proliferación de guerras civiles asimétricas que estallan en uno u otro lugar del planeta ha reaparecido y devuelto al primer plano de la actualidad la cuestión de si las guerras son justas o injustas. Es decir, se ha reabierto la discusión acerca de la ética de la guerra. Si bien historiadores y

filósofos clásicos precristianos como Tucídides, Platón, Aristóteles o Cicerón abordaron temas relacionados con la guerra, la justicia y la ética, no formularon una teoría sistemática de la guerra justa en el sentido en que la conocemos hoy —entendida “justa” como justificable, defendible o moralmente necesaria—, como serían las guerras de defensa propia, las que van en ayuda de otras personas o las guerras para detener crímenes contra la humanidad. Aunque inspirada en Cicerón, esta tradición que surgió como reacción a la inclinación pacifista del cristianismo primitivo con el objetivo de legitimar la guerra desde el punto de vista moral, religioso y político, nosotros la conocemos fundamentalmente en la forma conceptual que se le dio a finales de la Edad Media y el siglo XIX. Singularmente, desde los escritos teológicos de Agustín, Tomás de Aquino y Vitoria, pasando por los tratados jurídicos de Grocio, Pufendorf y Kelsen, Marx, Engels, Lenin, Mao Tse-tung, la filosofía política clásica y contemporánea de Kant, Hegel (entre otros), hasta el relato moderno y secular de pensadores políticos como Michael Walzer, quien, desde la filosofía política normativa, ha retomado las antiguas ideas medievales para evaluar la moralidad de la guerra actual.

La doctrina de la guerra justa se presenta como una alternativa a dos de las principales corrientes de la ética de las relaciones internacionales que se abordarán, principalmente, en la tercera parte del libro: el realismo (Tucídides, Maquiavelo, Hobbes, Morgenthau) y el pacifismo (relativo, absoluto y jurídico). Pero será la tradición de pensamiento de los pacifistas jurídicos o iusirenistas la que hoy rivaliza más con la doctrina de la guerra justa, inspirados por una línea de pensamiento que se remonta al abate Saint-Pierre, pasando por Rousseau, Kant, Kelsen, Norberto Bobbio y Luigi Ferrajoli, siendo este último, en la actualidad, el referente más destacado de esta tendencia. A diferencia de la doctrina de la guerra justa, la aspiración de las posiciones englobadas dentro del pacifismo jurídico —muy criticadas por los antiglobalistas jurídicos como Danilo Zolo (1936-2018)— ya no será la de justificar las guerras, sino la de convertirlas en injustificables con el derecho como su principal instrumento. De todos ellos y de todos estos temas, junto con alguna cosa más, trata este libro que, si tienes la paciencia de leer, espero que te resulte de algún provecho en tu reflexión personal sobre este

hecho humano que nos acompaña desde el inicio de los tiempos, con la esperanza puesta en un mundo más justo y pacífico.

PARTE I
LA NATURALEZA
DE LA GUERRA

CAPÍTULO 1

CARL VON CLAUSEWITZ, UN FILÓSOFO DE LA GUERRA

Carl von Clausewitz (1780-1831), oficial del ejército prusiano, a comienzos del siglo XIX resumió la experiencia de los ejércitos napoleónicos al escribir *De la guerra (Vom Kriege)*, una de las obras que más han influido en la ciencia militar¹⁰.

Un teórico de la guerra al que se le ha comparado con el chino Sun Tzu y se le inscribe en la gran tradición realista de Tucídides, Maquiavelo y Hobbes. Clausewitz, a caballo entre los siglos XVIII y XIX, es producto de la Ilustración, del Romanticismo y, por contraste, de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas.

En 1792, con 12 años, toma parte como abanderado en la campaña del ejército prusiano para expulsar a los franceses de la zona del Rin, durante el invierno y la primavera de 1793. En estos momentos, concentra tanto su odio como su admiración en un solo hombre: Napoleón Bonaparte. Desde su ingreso al regimiento, su vida entera estuvo dedicada a la lucha, en un principio como combatiente de primera línea, luego como oficial de campo y por último como estratega y analista; puede decirse que batalló en tres escenarios de la guerra: primero, en la trinchera; segundo, al mando de pequeñas y medianas unidades, y tercero, como asesor de Estado Mayor, recomendando desde la estrategia las mejores alternativas para lograr la victoria. Dedicó su vida a entender y combatir al ejército revolucionario francés. Se apartó del ejército prusiano cuando su soberano Federico Guillermo III se alió con Napoleón contra el zar de Rusia¹¹. Clausewitz consideró una cobardía y una traición descarada al pueblo alemán servir en

el ejército mientras durara la alianza forzosa de Prusia (forzada por el tratado de Tilsit en 1807) con Bonaparte. Pidió la baja junto con un grupo de oficiales en la misma posición y se unió al ejército del zar para enfrentarse a Napoleón y recobrar la patria perdida (y construir el Estado inexistente), ya que no hubo resistencia popular ni masiva de sus compatriotas frente al avance de los ejércitos franceses¹². Allí sirvió como oficial del Estado Mayor de Kutúzov y tuvo que enfrentar en Borodinó a las tropas de Napoleón, en cuyas filas servía su propio hermano. Cuando regresó en 1813 a Prusia con uniforme ruso se hallaba en un dilema: su carrera estaba arruinada, pero seguía siendo un ferviente nacionalista prusiano deseoso de establecer para el ejército de su país una teoría de la guerra que le asegurase la victoria en el futuro. Clausewitz (y toda Alemania) forja su patriotismo alemán en oposición al francés. Aron sostiene que si Clausewitz como patriota prusiano se vuelve patriota alemán sustentándose en la aversión francesa, el estratega excede el particularismo regional o el particularismo nacional y procura extenderse hacia el criterio de universalidad científico, pues ya “no se sentía prusiano o alemán sino pensador, sabio o filósofo”¹³. En 1815, derrotado Bonaparte, Clausewitz vuelve al ejército prusiano con el grado de coronel tras el perdón del rey. Después de la derrota, Clausewitz participó en la “reconstrucción” como parte de los “reformadores” encargados de reorganizar la administración y el ejército por el rey. El objetivo estaba claro para todos: hacer de Prusia el punto de partida de una “guerra de liberación” que permitiera a Alemania reconstruir su unidad y reconquistar su pasada grandeza.

Sin embargo, su país no mostraba disposición a llevar a cabo la clase de cambio interno que había hecho invencible a Francia durante la revolución. En 1818, a la edad de 31 años, Clausewitz fue nombrado director de la Academia Militar Prusiana en la que solo ejercía un mando administrativo, sin influencia sobre la enseñanza. Es en este periodo cuando dedicó gran parte de su tiempo a escribir los manuscritos de su obra maestra *De la guerra*, dirigida especialmente a los miembros de la institución militar.

DE LA GUERRA (VOM KRIEGE)

De la guerra es una obra compleja, escrita hace más de 200 años y que se presta a interpretaciones variadas¹⁴. No se publicó en vida de Clausewitz por decisión propia. Escribía para sí mismo y para quienes se tomaran el trabajo de estudiarlo. Falleció antes de terminar de revisarla. Es, por tanto, una obra inconclusa, redactada en diversos momentos, entre 1816 y 1830, en la que los conceptos están dispersos y no siempre es fácil relacionarlos. En una nota fechada el 10 de julio de 1827, sostiene la necesidad de revisión de sus manuscritos en función de dos principios que estos no recogían con la suficiente claridad, ya identificados en su juventud, y que consideraba como los elementos clave de su teoría tardíamente desarrollados: la naturaleza política de la guerra y las dos formas básicas que puede adoptar la guerra. Tras numerosas revisiones de los libros I al VI, Clausewitz manifestó en otra nota, considerada la última y escrita presumiblemente en 1830, que solo le satisfacía el primer capítulo del libro I, considerado su testamento intelectual: “El capítulo primero del ‘Libro primero’ es el único que considero completo; hará por lo menos al conjunto el servicio de indicar la dirección que quería mantener en todo el texto”. Ambas notas tienen un interés histórico crucial para la interpretación del pensamiento de Clausewitz, ya que nos informan sobre el estadio último de sus reflexiones.

Por tanto, solo el primero de los ocho libros de la obra puede considerarse concluido. Los demás se hallaban más o menos acabados, a excepción de los dos últimos, meros borradores. Marie von Brühl, consciente del valor de los escritos de su marido y deseando reivindicarlo, revisó y puso en orden las notas que había dejado. Eso sí, como ella misma relata en el prólogo a la primera edición, las entregó a la imprenta sin añadir ni tachar una sola palabra y en 1832 se publicaron los primeros cuatro libros¹⁵. En 1837 *De la guerra* se editó entero. Habría que esperar medio siglo para que el prestigio de Clausewitz llegara a las universidades alemanas y su obra empezara a ser traducida al francés. Hubo versiones fragmentarias en inglés a finales de siglo. En España se tradujeron versiones abreviadas a principios del siglo XX y más tarde aparecería la primera versión completa¹⁶.

La teoría de la guerra de Clausewitz no tiene el carácter prescriptivo de otras teorías que, en aquel entonces, ofrecían fórmulas y recetas para el éxito en el conflicto armado. La popularidad de la que entonces gozaban estas teorías fue el motivo por el que, en la época de su aparición, su obra no contara con muchos seguidores. Aquellas teorías basadas en fórmulas seguras para la victoria, con el paso del tiempo, quedarían invalidadas. Este no sería el caso de la obra de Clausewitz.

El tratado *De la guerra* es un manual práctico, salpicado de reflexiones filosóficas, sobre las lecciones a extraer de las experiencias militares de principios del siglo XIX. Todas las guerras tienen sus características peculiares y todas poseen rasgos comunes. Carl von Clausewitz se pregunta sobre “lo que hay de semejante y de disímil en todas las guerras”.

Lo que singulariza su obra inconclusa es el descubrimiento de que el elemento político pertenece a la naturaleza de la guerra, que la guerra es un medio de la política (no su continuación) y que de ninguna manera puede haber una guerra sin un objetivo político. No es que otros, anterior y posteriormente, no hayan reconocido el papel decisivo de la guerra en la política —como Maquiavelo, Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Hegel o Weber—, sino que su interés surge fundamentalmente de su desacuerdo con ciertas doctrinas militares respecto a cómo comprender y ganar guerras, no a cómo valerse de las guerras para alcanzar fines políticos, ya sean la seguridad, la libertad nacional u otros. Al no pensar la guerra sin desconocer la política, sino admitiéndola en estrecha vinculación con esta, Clausewitz esclarece un aspecto de la problemática que ya no consiste en pensar la violencia institucionalizada de los aparatos “represivos” o “monopolizadores” de la fuerza ni en pensar sobre el escenario internacional como el estado de naturaleza hobbesiano.

En sus notas de juventud cita elogiosamente a Maquiavelo, ridiculiza a los que acusan al florentino de cinismo, así como a esos estadistas que lo condenan de palabra, pero en los hechos siguen sus lecciones:

No hay lectura más necesaria que Maquiavelo; los que afectan repugnancia ante sus principios no son más que petimetres con ínfulas de humanistas [...]. Algunas páginas de este escritor han envejecido, otras son de una verdad eterna. Federico II escribió su

Antimaquiavelo, pero siguió siendo discípulo de Maquiavelo; si fingió condenarlo fue para atenerse con más comodidad a sus enseñanzas y Voltaire ha dicho con toda justicia que le escupió encima para que los otros le tuvieran asco¹⁷.

Como dijera Bertrand Russell, la humanidad posee “una moral que predica pero no practica, y otra que practica y no predica”¹⁸.

Las doctrinas anteriores al siglo XIX habían estudiado la historia militar como una sucesión de hechos independientes, sin considerar la guerra en sí misma. Los tratadistas del siglo XVIII estudiaban política y guerra por separado. Se consideraban fenómenos disociados.

Frente a estos pensamientos, su teoría de la relación entre la guerra y la política rompe con el sentido común de la época al señalar que la guerra no es una esfera social autónoma. Esto entraba en contradicción con las concepciones de la teoría militar que habían dominado el pensamiento castrense de un siglo y medio y que no habían desaparecido por completo. La polémica contra esos puntos de vista y la demostración de su insostenibilidad es una de las principales intenciones de esta obra.

En el siglo XVIII aún predominaba la “concepción primitiva” según la cual la guerra es algo independiente, sin vinculación alguna con la política e, inclusive, se concebía la guerra como lo primario, considerando la política más bien como un medio de la guerra; tal es el caso de un estadista y jefe de campo como fue el rey Federico II de Prusia. Y en lo que se refiere a los epígonos del militarismo alemán, los Ludendorff y Hitler, con su concepción de la “guerra total”, simplemente invirtieron la teoría de Clausewitz en su contrario antagónico¹⁹.

LA GUERRA ABSOLUTA Y LA GUERRA REAL

En las investigaciones y tesis del primer libro, muy debatidas y a menudo mal entendidas, Clausewitz se ocupó de la naturaleza de la guerra y buscó las leyes que determinan su origen, su curso y su fin.

Comienza a analizar la guerra y su esencia desde la pura teoría, libre de todas sus circunstancias y como fenómeno humano. Presenta una definición de la guerra comparándola con un duelo, en el que hay dos actores que se enfrentan, de los cuales es uno el que determinará el nivel de crueldad del

enfrentamiento y este, al estallar, se expande naturalmente hacia los extremos. No tiene límites más allá de la propia voluntad de los duelistas. Por su parte, la guerra sería un duelo entre dos luchadores en una escala más amplia en la que “cada uno trata de forzar al otro, empleando la violencia física, a obedecer su voluntad; su fin *más inmediato* es *derrotar* al contrario y hacerle de ese modo incapaz de cualquier resistencia ulterior. *La guerra es pues un acto de violencia para obligar al contrario a hacer nuestra voluntad*”²⁰. A este concepto puro de la guerra lo denomina como “guerra absoluta”, también conocida como definición monista de la guerra, y como tal pone en juego el ascenso a los extremos y la aniquilación de uno de los contendientes. Es una guerra entendida sin influencia alguna de las condiciones de vida reales, en cierto modo como si transcurriese en el vacío, aislada de sus orígenes y fines. Este planteamiento ideal implica la utilización por parte de los beligerantes de todos sus recursos y la decisión de los Estados enfrentados de escalar el conflicto hasta el extremo de sus fuerzas, cada uno de ellos decidido a neutralizar a su adversario, porque cada contendiente teme ser derrotado por el otro mientras este todavía conserve su voluntad de lucha. En esta concepción de la guerra de Clausewitz, tan utilizada por los estrategas militares occidentales, los principios y restricciones éticas y las consideraciones de la “guerra justa” —también argumento imprescindible para el uso de la fuerza en Occidente— no tienen, aparentemente, cabida. Como idea pura no atiende a códigos éticos ni morales, ni a razones de benevolencia o humanidad. De hecho, dice que “en cosas tan peligrosas como la guerra *aquellos* errores que surgen de la bondad son justamente los peores”²¹. La destrucción de Hiroshima y Nagasaki por bombas atómicas confirmó la posibilidad de ascenso a los extremos de la violencia, esa aplicación bárbara del principio de aniquilación interpretado en sentido material o lo que, mientras escribo estas líneas, está llevando a la práctica el Gobierno de Benjamín Netanyahu en Palestina: un exterminio masivo contra una población indefensa, con la conciencia tranquila de quien se sabe protegido por una suerte de razón moral histórica mal entendida, y que ningún poder occidental se atreve a interrumpir. El Israel del sionismo ultra busca la solución definitiva con una victoria total: la renuncia al Estado

palestino en los territorios de Gaza, Cisjordania y Jerusalén este y al derecho de los refugiados a regresar a su país.

Según Clausewitz, la ley de “la ascensión a los extremos” —la lucha no se detendrá hasta que una de las dos voluntades se quebrante, hasta que uno de los dos luchadores no esté en condiciones de resistir— pertenece a la esencia de la guerra, algo que las tropas napoleónicas llevaron hasta el paroxismo. Ahora bien, en la realidad las cosas son distintas; uno puede preguntarse si es políticamente oportuno ir siempre hasta el final, ya que a veces un compromiso puede resultar más útil. De manera que el ascenso hacia los extremos se da verdaderamente solo en los casos límite, en los que está en juego la supervivencia de las naciones. Así se explica “cómo sin contradicción interna alguna puede haber guerras de todos los grados de importancia y energía; desde la guerra de aniquilación hasta la mera observación armada”²². Por otra parte, la traducción concreta de la destrucción o aniquilación de las fuerzas armadas varía en función de las circunstancias. Ni la aniquilación ni la destrucción implican la matanza de los soldados, aunque, según el caso, implican pérdidas humanas enormes o limitadas. Dichos términos abstractos lo que sugieren es que las fuerzas enemigas quedan incapacitadas para continuar la lucha²³. Como dice Aron, comparando la guerra con el boxeo, la victoria se puede lograr de dos maneras: por KO, sería la guerra absoluta, o por puntos, en referencia a los dos extremos o los dos tipos de guerra de los que habla Clausewitz. Paz impuesta o dictada por una parte, paz negociada por la otra. Se trata de una oposición no entre dos estrategias, sino entre las dos clases de fin político de la guerra considerada en su totalidad²⁴. Es la cuestión decisiva del fin político lo que debe resolver el bando que aspire al éxito. La dialéctica de la guerra es la expresión militar de un enfrentamiento entre fines políticos opuestos. De la naturaleza política de la guerra se infiere la primacía del fin político sobre el objetivo militar.

Clausewitz era perfectamente consciente de la escalada de la violencia y, a medida que fue avanzando en edad, estuvo cada vez más convencido de que la guerra no acostumbra a desarrollarse según su concepto puro. La historia nos ofrece un espectáculo de guerras demasiado diferentes en intensidad y

desarrollo como para que podamos atenernos a la ley de los extremos y al principio de la aniquilación. La teoría debe incluir no solo las guerras acordes con lo que parece la esencia de la guerra, sino todas las guerras. Clausewitz se muestra proclive en su juventud a no reconocer sino las máximas derivadas de la guerra conforme con su naturaleza, impactado por la derrota de Prusia y los triunfos de un Napoleón que no tenía límites ni en lo político ni en el empleo del poder militar. Comenzó describiendo un tipo de guerra, la guerra absoluta, cuyo objetivo era conducir a las tropas a una batalla decisiva con el enemigo y aniquilarlo, pero progresivamente fue constatando y comprendiendo que las guerras conducidas con objetivos militarmente limitados, sin intención política de destruir o abatir al Estado enemigo, es decir, alejadas de la esencia, son mucho más frecuentes que las guerras “perfectas”, bien debido a que las intenciones o tensiones políticas involucradas en la guerra son de corto alcance, bien porque los medios militares no son adecuados para aniquilar o lograr una rendición incondicional del enemigo. En este caso, la meta consiste en obtener ciertas ventajas (particularmente territoriales) sobre el enemigo, que posteriormente pueden utilizarse como cartas de negociación en las conversaciones de paz.

En los últimos años de su vida, entre 1827 y 1830, Clausewitz sienta las bases de su teoría, reconoce de manera explícita que la política también hace la guerra, que la guerra surge de la política, que la política determina su intensidad, le crea el motivo, le traza las grandes líneas, le fija los fines y, al mismo tiempo, los objetivos militares. El fin político constituye, pues, la consideración suprema en la conducción de la guerra. Sería diferente si la guerra, una vez iniciada, no obedeciera más que sus propias leyes, independiente de la política que la ha provocado, comparable a una explosión, determinada únicamente por los preparativos anteriores al estallido. Esta concepción tradicional, escribe Clausewitz, es radicalmente falsa, aunque haya sido comúnmente admitida hasta el presente. La guerra real no es comparable al desencadenamiento total y ciego de la violencia, pues se desarrolla lo suficientemente despacio como para permanecer sometida a la voluntad de una inteligencia que la conduce.

Como consecuencia de ello, lo que había pensado y escrito durante más de

20 años exigía una revisión. De esta forma, en la “Nota” (o más conocida como la “Advertencia”) del 1 de julio de 1827, las guerras de maniobras (conquista de una provincia), que no eran consideradas en la definición de guerra absoluta, pasan a considerarse parte del segundo extremo y anuncia el proyecto de revisar su libro, teniendo en cuenta la diversidad de las guerras, especialmente las dos especies extremas de guerra, al mismo tiempo que la primacía de la intención política origen de esta dualidad:

En esta reelaboración se tendrán más en cuenta por doquier las dos clases de guerra, y eso dará a todas las ideas un sentido más agudo, una determinada dirección, una aplicación más precisa. Estas dos clases de guerra son aquella en que la finalidad es *la derrota del adversario*, ya sea aniquilándolo políticamente o dejándolo meramente indefenso y forzándolo por tanto a una paz cualquiera, y aquella en la que *se quiere hacer algunas conquistas en las fronteras de su reino*, ya sea para retenerlas o para hacerlas valer como útil medio de intercambio en la paz. Sin duda tiene que seguir habiendo puentes de una a otra, pero la muy distinta naturaleza de ambas aspiraciones tiene que hacerse ver en todas partes y separar lo incompatible²⁵.

Dicha revisión, en opinión de Philippe Dufort, fue el resultado de un análisis *a posteriori* de la campaña de Rusia. En ese momento superó su fascinación por Napoleón. En 1827, su “optimismo” previo de lograr una guerra total de revancha contra un enemigo idealizado se había desvanecido. Luego, volvió sobre sus pasos para refutar lo que entonces supuso que era la naturaleza de la guerra absoluta en las maniobras de Napoleón antes de la campaña de Rusia. El trabajo inicial de Clausewitz —siguiendo su propia línea de pensamiento— estaba cegado por sus pasiones patrióticas ocultas bajo una teoría de la guerra idealizada²⁶.

Hay que precisar que los dos géneros, tipos o extremos de guerra que Clausewitz distinguió eran conceptualmente los que se libraban en Europa y enfrentaban a Estados de la misma naturaleza: medios económicos y fuerzas militares con capacidades y organizaciones similares. La base sobre la cual reflexionó Clausewitz era una guerra convencional entre Estados, librada por ejércitos regulares con procedimientos, armamento, material y equipo militar terrestre y naval clásico, cuyo fin es la eliminación de uno de los beligerantes. Definía la guerra por el empleo de la violencia física ejercida ante todo por

las fuerzas armadas. Los estudios sobre las guerras en el siglo XX y XXI definen la guerra convencional (por contraste con las guerras no convencionales) como la “pequeña guerra” (en expresión de Clausewitz), guerra partisana, guerrilla, guerra popular, guerra revolucionaria, contrainsurgente, asimétrica, híbrida o irregular. También entra en esta clasificación la guerra nuclear como una forma de guerra no convencional, aunque radicalmente diferente por su concepción estratégica y táctica, por el tipo de armamento y por sus efectos de destrucción masiva.

Una vez formulado el principio maximalista general de que el enemigo debe ser completamente derrotado y desarmado, cosa que solo es posible en la guerra absoluta, Clausewitz define —*a sensu contrario*— los rasgos de la guerra real, la cual, a diferencia de la absoluta y del duelo entre los dos luchadores, involucra a tres actores: el pueblo, el ejército y el Estado, singular trinidad que incorporará en la revisión final del libro, en el punto 28 del capítulo 1 del libro I, que trataré a continuación. Pero antes es necesario hacer una aclaración.

GUERRA ABSOLUTA Y GUERRA TOTAL, UNA ACLARACIÓN

El concepto de guerra absoluta ha sido a menudo erróneamente identificado con el de guerra total, concepto que Clausewitz ni siquiera menciona en su obra. La guerra absoluta —el concepto de una guerra pura, ideal— no equivale a la guerra total, que designa ciertas guerras reales caracterizadas por rasgos como la movilización total de recursos. La guerra total, que traduce uno de los sentidos posibles de la guerra absoluta, llevada a cabo por la Alemania de Hitler, poco tiene que ver con la idea de guerra absoluta de la teoría clausewitziana. La guerra total no deja margen a la acción política, más allá de una función instrumental y subordinada. La gran mayoría de los pensadores militares de la época creían que el propósito de la guerra era la aniquilación de las fuerzas enemigas y que llegar a una batalla que consumase esa premisa era la finalidad de toda estrategia. Con frecuencia se citaba uno de los axiomas de Clausewitz para apoyar su teoría: la destrucción

del ejército enemigo es el único medio para alcanzar la victoria, lo que induce a interpretar a Clausewitz desde una dimensión táctica, reduccionista y militarista. Es el caso de Basil Liddell Hart. Este influyente estratega e historiador británico llegó a calificar a Clausewitz como “el apóstol de la guerra total”. Atribuía al prusiano la responsabilidad indirecta de la tragedia que supuso la Primera Guerra Mundial, dado el predicamento de las tesis clausewitzianas en el pensamiento militar del momento y la interpretación errónea que los líderes militares británicos habrían hecho del concepto de guerra absoluta de su obra, en la que el aniquilamiento se concibe como la destrucción física y total —una suerte de desaparición del enemigo— mediante el uso de la fuerza en un grado teórico y, por tanto, irreal. Esta predilección de los estrategas por la supuesta visión “totalitaria” de la guerra de Clausewitz habría sido la causa directa de la atroz carnicería de las trincheras y la muerte de millones de combatientes en la Gran Guerra.

La interpretación que hace Raymond Aron de Clausewitz en su obra monumental *Pensar la guerra. Clausewitz* (1987) modifica la historia de la recepción del tratado *De la guerra* y restaura la imagen de un pensador radicalmente distinto al que Liddell Hart llamó el “Mahdi de las masas” (el profeta de la batalla principal y el aniquilamiento absoluto). Quiérase o no, dice Aron, al pasar de los libros III, IV y V al libro VI, se respira un aire diferente: en los libros III y IV abundan frases con las que Liddell Hart ilustró sin dificultad su tesis del “Mahdi de las masas y la matanza mutua”. Parece exaltar la batalla, la batalla sangrienta, la grandeza de los enfrentamientos y el culto al jefe supremo, dueño de sus emociones y clarividente en medio de la tempestad. Hart es un historiador y teórico militar británico, entusiasta de la “estrategia de la aproximación indirecta”, un concepto estratégico desarrollado por él mismo²⁷. Esta teoría propone que en lugar de enfrentarse al enemigo de manera directa en sus puntos más fuertes, es más efectivo atacarlo en sus puntos débiles o en áreas donde no lo espera, utilizando maniobras y engaños para desorientarlo y así reducir su capacidad de respuesta. Ilustra su teoría con ejemplos de la historia militar —como las campañas de Napoleón, las estrategias de Alejandro Magno y las tácticas de *Blitzkrieg* (guerra relámpago) utilizadas en la Segunda Guerra Mundial— que

él considera una aplicación moderna de su teoría. Este enfoque ha tenido una influencia significativa en el pensamiento militar moderno, especialmente en situaciones donde los enfrentamientos directos pueden ser demasiado costosos o arriesgados. Según Aron, el británico Liddell Hart, al que considera el más inteligente de los anticlausewitzianos, retuvo dos aportaciones de Clausewitz: la importancia de las fuerzas morales y la supremacía de la política; condena el resto, la prescripción implícita de lucha a muerte, el rechazo de la maniobra, la búsqueda del choque brutal de ejércitos masivos. Atribuye las locuras sangrientas de la Primera Guerra, al menos en parte, a la fascinación ejercida por algunos temas de la obra. Aron considera que “la requisitoria de Liddell Hart exige una lectura más atenta del *Tratado (De la guerra)* y un análisis histórico menos sumario. El destino de Clausewitz no se presta a un juicio simple o categórico ni siquiera en Alemania”²⁸.

El asesinato del archiduque Francisco Fernando de Austria, heredero del trono austrohúngaro, y de su esposa, la archiduquesa Sofía, en Sarajevo, llevó a los principales Estados europeos, como víctimas de un efecto dominó, a precipitarse hacia la Primera Guerra Mundial, cuyas consecuencias y duración eran imprevisibles. Pero una vez desencadenada, fue imparable. A la mayor parte de la población de esos países, reclutada en masa desde julio de 1914, la habían convencido de que la guerra sería corta. Los poderes europeos “contemplaban una serie de encuentros militares cortos e incisivos, seguidos presumiblemente de un congreso general de los beligerantes en el que confirmarían los resultados militares mediante un arreglo político y diplomático”²⁹. Esa visión de una guerra de gabinete, corta, combatida por militares, que no afectase a la población civil, decidida desde las alturas y con un final pactado fue un mito y una de las razones por las que tantos europeos se alistaron en masa en el verano de 1914 cuando sus líderes los llamaron para defender la patria³⁰. Ahora bien, para Aron, Serbia no justificaba una guerra general. Si hemos de encontrar una posible respuesta a las enormes pérdidas de vidas humanas en las catastróficas batallas de la Primera Guerra Mundial debemos decir que si en 1914 la desmesura del conflicto no se explica por lo que estaba en juego, queda para Aron otra

explicación, también clausewitziana: a veces las pasiones populares se desbocan y la inteligencia política solo atina a encauzarlas penosamente. En 1914, en la Europa burguesa y presuntamente pacificada, preocupada por su bienestar, el entusiasmo patriótico exaltó a los pueblos y los arrojó a las fronteras y a la muerte en un impulso unánime, menoscabado paulatinamente por las crueldades absurdas de la guerra de posición y de material³¹. Los historiadores especialistas en cuestiones militares Michael Howard y Peter Paret coinciden con Aron en que la imagen final que pintó Liddell Hart de las enseñanzas de Clausewitz fue deforme, incorrecta e injusta. Y ya que este capitán británico fue, probablemente, el autor militar más leído de su época en el mundo angloparlante, esta imagen fue generalmente aceptada como cierta durante la Segunda Guerra Mundial³².

Muchos intérpretes de Clausewitz han citado, aislándolas de su contexto, propuestas de la etapa inicial del análisis que no tienen validez definitiva y las citan como si estas expresaran la última palabra en el pensamiento de aquel. Estas propuestas que pertenecen al nivel conceptual de la guerra en sí (“abstracta”, “ideal”, “filosófica”, todas son expresiones de Clausewitz), aislada de sus orígenes y sus fines, no a la guerra real, pero Clausewitz quiere demostrar precisamente que no se puede ni se debe separar la guerra real de sus orígenes y fines³³.

LA CONCEPCIÓN TRINITARIA

A la altura de 1827, al estudiar las relaciones entre la guerra absoluta y la guerra real, Clausewitz comprendió que el ideal abstracto siempre estaba limitado por la realidad y matizó el principio de la fuerza extrema, lo cual le permitió pasar de la definición inicial de guerra absoluta a la definición de lo que él mismo denominó la “fantástica trinidad [o trilogía] de la guerra”, distinguiendo tres elementos constitutivos de todas las guerras reales: la violencia intrínseca de sus componentes, la creatividad operativa de los estrategas y la racionalidad de quienes toman las decisiones políticas o, en el vocabulario más cercano al original, la interacción entre la pasión (más bien propia de los pueblos, cuyas pasiones se inflaman en la brutalidad de la

guerra), el azar (propio de la creatividad estratégica de los generales y sus ejércitos) y la política (propia de los Gobiernos). En sus propias palabras:

La guerra no solo es un auténtico camaleón, porque en cada caso concreto modifica en algo su naturaleza, sino que además, en lo que respecta a sus manifestaciones globales, en relación con las tendencias que en ella predominan, es una fantástica trinidad compuesta de la violencia originaria de su elemento, el odio y la enemistad — que han de considerarse un *ciego instinto elemental*—, del juego de las probabilidades y del azar —que la convierten en una *libre actividad del espíritu*— y de su naturaleza subordinada de herramienta política que la hace caer dentro del *mero entendimiento*³⁴.

Lo importante del concepto de la trinidad de la guerra que Clausewitz nos quiso transmitir es que la guerra es un acontecimiento político y social, y no meramente militar. La estrecha relación que existe entre el pueblo, el estamento militar y la política, la “fantástica trinidad”, como elementos centrales o fuerzas que conforman la naturaleza del fenómeno bélico, está constituida por tres tendencias dinámicas: a) el odio, la enemistad y la violencia primitiva; b) el juego del azar y las probabilidades, y c) el carácter subordinado de instrumento político. Clausewitz lo explica de la siguiente manera:

La primera de estas tres caras está más vuelta hacia el pueblo; la segunda, más hacia el general y la tercera, más hacia el Gobierno. Las pasiones que han de inflamarse en la guerra tienen que estar presentes ya en los pueblos, el alcance que el juego del valor y el talento tendrán en el reino de las probabilidades del azar depende de las peculiaridades del general y del ejército, pero las finalidades políticas incumben únicamente al Gobierno³⁵.

Con el término trinidad, concepto teológico por antonomasia, enfatiza, por un lado, la naturaleza distintiva de cada uno de estos tres elementos — pasión, competencia y liderazgo— pero, por otro, la pertenencia de todos ellos a un todo indivisible: Dios, el fenómeno de la guerra, cuyo elemento esencial es la violencia, en una metáfora en que la connotación cristiana es evidente y deliberada para este descendiente de una familia cuyos integrantes fueron por varias generaciones pastores luteranos.

No es posible entender la guerra, el intento de imponer la voluntad al

adversario, sino considerando los tres elementos básicos: pasión, competencia y liderazgo, atribuidos al pueblo, al ejército y al Gobierno, los vértices de la trinidad de Clausewitz. La pasión, atribuida al pueblo, es la que permite hacer frente a la violencia, al desgaste, a los sufrimientos que implica cualquier enfrentamiento. Es la que proporciona la voluntad de vencer, el firme propósito de obtener la victoria a pesar de dificultades y costes; la competencia la atribuye al ejército, a la necesidad de encontrarse adecuadamente preparado, instruido y adiestrado para hacer frente a las dificultades de la batalla, para ser capaz de vencer en ese juego de probabilidades y oportunidades. Y, por último, la necesidad de un liderazgo político que defina adecuadamente los objetivos a alcanzar y marque las directrices idóneas para articular adecuadamente fines, medios y modos. El jefe político es el que debe conservar la autoridad suprema, canalizar las pasiones y controlar la audacia necesaria del jefe militar, y este tiene derecho a exigir que las directrices de la política sean consecuentes con los medios con los que cuenta.

Precisa que estos tres elementos distintos mantienen entre ellos relaciones muy variables; una teoría que ignore cualquiera de ellos o que intente establecer una relación fija entraría en conflicto con la realidad y sería inútil, por lo cual plantea que su tarea será elaborar una teoría que mantenga el equilibrio entre los tres componentes.

Ciertamente, la definición monista de la guerra dada en el capítulo 1 es la única que se desprende del concepto puro del duelo o del choque de voluntades hostiles o violentas, pero se ve modificada necesariamente a partir de la mediación de las circunstancias concretas que configuran las guerras reales. La definición trinitaria implica la sustitución de los duelistas por beligerantes reales, o sea, la realidad histórica.

Los luchadores ahora encarnados en Estados, comenta Aron, poseen un territorio, recursos, aliados. La guerra se desarrolla a través del espacio, lleva tiempo, no surge como un relámpago, se inserta en el curso de las relaciones interestatales. Victoria o derrota, rara vez presenta un carácter absoluto, definitivo. Los beligerantes se conocen, saben aproximadamente qué deben temer o esperar uno del otro. Hemos vuelto, desde el absoluto del concepto, a las probabilidades del mundo real y, por ende, estamos

obligados a otorgar a la política, a los motivos del conflicto, a los fines perseguidos, su importancia exacta³⁶.

Esta definición trinitaria supuso un giro sustancial respecto a la idea primera de que solo las guerras de aniquilación de las fuerzas del enemigo se atienen al concepto de guerra pura o ideal. Sin embargo, al no eliminar todas las consecuencias derivadas de la definición original de la guerra, de ese axioma inicial de que el ideal siempre debe presidir la conducción de la guerra, esta ruptura no resultaba claramente comprensible a sus lectores.

Esta incompreensión hizo que los militares europeos influidos por sus doctrinas consideraran que la guerra debía concluirse cuanto antes con una gran batalla. En Francia, Clausewitz no empezó a enseñarse en las academias militares antes de 1870. Desde entonces proliferaron las conferencias, artículos y traducciones sobre la obra del militar prusiano. No obstante, Aron sostiene que no fue analizada contextualmente y que no se tuvieron en cuenta ciertas sutilezas teóricas de sus escritos. Esto conllevó, por un lado, que se interpretara su obra como un tratado para obtener victorias y, por otro, para enaltecer el rol de una batalla definitiva que enfrentaría a pueblos enteros. De esta manera, el mariscal Foch³⁷ pensó la guerra absoluta como un principio rector de los conflictos futuros, exagerando el rol de la iniciativa en el enfrentamiento y convirtiéndose en un fanático de la ofensiva. ¿Cómo no pensar entonces la estrategia francesa de 1914 a la luz de los principios de Clausewitz? El prusiano, señala Aron, habría aconsejado una estrategia defensiva³⁸.

En la práctica, la búsqueda sistemática de esta batalla decisiva y la aplicación del mayor número de fuerzas contra el punto vital enemigo, convirtió las batallas en unas matanzas de magnitud desconocida. El mal uso de los principios absolutos de Clausewitz se agudizó en Alemania desde la subida al trono de Guillermo II. El belicismo del nuevo emperador impulsó una estrategia que desde 1902 evolucionó hacia la brutalidad de la guerra total de Ludendorff, jefe del Estado Mayor alemán de la guerra del 14. Después de su participación en la Gran Guerra —y sostenido por Hitler a comienzos de la Segunda Guerra Mundial—, propuso un tipo de conflicto

dominado por la hostilidad sin restricciones: “La guerra total no apunta, pues, solamente a las fuerzas armadas, sino también a los pueblos. Es esta una verdad inexorable e indudable, y todos los medios de combate imaginables se conforman a esta verdad y deberán conformarse siempre. *Ojo por ojo, diente por diente*, esta será la divisa verdadera de la guerra total. Ella creará formidables tensiones en los pueblos beligerantes”. A estas palabras, Ludendorff añadió una nota a pie de página que decía: “A todas las conferencias de desarme les faltan las leyes sagradas de la conservación racial [...]. Solo la eliminación del imperialismo judeo-romano y el despertar racial de los pueblos contribuirán a la paz”³⁹.

Ludendorff y Hitler erigen a la comunidad racial en sujeto de la historia y a los enemigos de esta comunidad racial en enemigos transhistóricos del pueblo alemán e incluso de todos los pueblos. Solo esta hostilidad merece la calificación de absoluta, porque conduce lógicamente a la matanza y el genocidio.

En cuanto a la contribución de Lenin respecto a la teoría de la guerra absoluta y de la hostilidad absoluta, Aron discrepa del análisis de Carl Schmitt en la *Teoría del partisano*⁴⁰. Considera que su análisis adolece de ambigüedad, porque sustituye las nociones de los autores —Clausewitz o Lenin— por las propias. El jurista alemán afirma que según Lenin “solo la guerra revolucionaria es una guerra auténtica porque tiene su origen en la hostilidad absoluta, todo lo demás es juego convencional”. Lenin, dice Aron, jamás se habría adherido a una tesis semejante. Cuando opone la guerra al juego, se limita a subrayar siguiendo a Clausewitz, el contraste entre la esgrima con florete o las maniobras sutiles, propias de los ejércitos dieciochescos, y la lucha implacable de los ejércitos y los pueblos desde la Revolución francesa. Un instante de reflexión basta para recordar que las guerras entre Estados capitalistas, según el marxismo-leninismo, de ninguna manera son juegos. Entre los Estados monárquicos y la Francia revolucionaria, entre los Estados europeos deseosos de repartirse el mundo e incapaces de hacerlo pacíficamente, las hostilidades ascienden a los extremos. ¿Hostilidad absoluta?, se pregunta Aron:

La noción no pertenece a Clausewitz, quien se contenta con señalar la magnitud de los intereses opuestos. ¿Pertenece a Lenin? Yo me inclinaría por una respuesta negativa. En rigor, podemos encontrarla en sus textos, pero con un sentido particular: solo de la lucha de clases, en cuanto raíz última de todos los conflictos, surgiría una “hostilidad absoluta”. Si comentamos a Clausewitz y Lenin, más vale evitar conceptos que pertenecen a otra modalidad de pensamiento. A ojos de Clausewitz la guerra absoluta es solo un caso límite, el concepto de la guerra llevada hasta el extremo con todos los medios disponibles, con toda la energía posible. Lenin ignora, pese a lo que piense Carl Schmitt, la “hostilidad absoluta”. Sustituye un sujeto histórico por otro, sin negar por ello la realidad e incluso la ferocidad de las guerras entre Estados capitalistas. En el marco de una filosofía de la historia de inspiración hegeliano-marxista, utiliza el *Tratado [De la guerra]* para demostrar el imperialismo equivalente de todos los beligerantes y para predicar la única guerra justa a partir de ahora, la del proletariado contra todos los Estados capitalistas. [...] En la cadena conceptual que llega al presente, Ludendorff, o más bien Ludendorff-Hitler, representan un eslabón indispensable; solo ellos infunden un sentido preciso a lo que Carl Schmitt denomina “hostilidad absoluta”, algo que no hicieron ni los que redactaron el Tratado de Versalles, ni los marxistas-leninistas, ni los vencedores de la Segunda Guerra Mundial en Occidente [...]. La hostilidad que Lenin, luego Mao Tse-tung, manifiestan por los adversarios de la revolución es absoluta [...]. Pero la hostilidad marxista-leninista por los defensores de un régimen condenado por la historia puede, teóricamente, cobrar los matices de la indulgencia o la piedad: prisioneros de un mundo turbulento, hombres valiosos pelean por una causa perdida. En China, los maoístas a menudo actúan como si creyeran posible redimir a sus adversarios. Cada cual juzgará por sí mismo qué es más humano, si la muerte en la fidelidad a sí mismo o la conversión después del lavado de cerebro. En cambio, la hostilidad se vuelve físicamente absoluta cuando se fundamenta en una filosofía biológica o racista. Si los judíos o los bohemios se infiltran en los pueblos como microbios, hay que eliminarlos implacablemente tal como se elimina a los microbios. Los procedimientos de las cámaras de gas evocan los insecticidas. Por cierto, no ignoro [...] que la hostilidad fundada en la lucha de clases no ha revestido formas menos extremas, menos monstruosas, que la fundada en la incompatibilidad de las razas. Para quien quiere “salvar los conceptos”, existe sin embargo una diferencia entre una filosofía cuya lógica es monstruosa y una filosofía que se presta a una interpretación monstruosa⁴¹.

Clausewitz empieza a resaltar la importancia de la política en el libro VIII y la detalla con toda claridad en el capítulo 1 del libro I. A partir de ese momento, debemos considerar que su conceptualización no varía: la

conducción de las operaciones y la estrategia deben ser instrumentos de la conducción de la política de la guerra. Si los militares no comprendieron esta enseñanza —dice Aron— fue porque no quisieron comprenderla. Bastó que el libro fuera leído por civiles, tales como Hans Delbrück o Lenin (e incluso Jaurès), para que la verdad fuera restablecida⁴².

¿Cuál es el sentido del tránsito de la concepción dualista a la definición trinitaria?, se pregunta Aron:

Personalmente, respondería que esta definición representa un progreso en la elaboración conceptual; incorpora la distinción, abstractamente necesaria, frecuente en la realidad, entre jefe militar y jefe de Estado, el primero sometido al segundo, alcanzando la grandeza gracias a la libre actividad del espíritu (las virtudes de la sensibilidad en medio de los peligros físicos), el segundo encargado originalmente de la suprema responsabilidad, la de hacer un juicio sobre la naturaleza de la guerra que conducirá o hará conducir por el jefe de su ejército, encargado, pues, de mantener el control de la inteligencia sobre las pasiones desencadenadas o las decisiones, inevitablemente circunstanciales, riesgosas, del comando militar. Ella integra a su vez la dualidad del pueblo y del Estado, uno como símbolo de la pasión y el odio de los cuales nace la guerra o que nacen de la guerra, el otro como inteligencia que canaliza las pasiones, a veces las suscita, siempre las controla⁴³.

La unidad de las tres partes y la modalidad concreta de articulación en cada caso determinan la especie de guerra. La prudencia política sugiere el desarrollo equilibrado de las tres partes. El momento determinante de comprometer a una guerra a un pueblo depende del juicio del jefe político. Por cierto, la influencia que Maquiavelo ejerció en la formación intelectual de Clausewitz aparece aquí en la importancia del azar y la incertidumbre. Junto a esta “trinidad”, el otro concepto esencial para la comprensión de la dinámica de la guerra es la famosa “niebla de la guerra”. Con ella se refiere a la incertidumbre, confusión y desinformación que acompañan el camino hacia la guerra. No hay certezas, el arte de la guerra ha de tener en cuenta no solo su naturaleza, sino el azar y los imprevistos: ni se conocen todas las circunstancias presentes ni las consecuencias futuras. Las guerras empiezan sin conocerse la relación exacta de fuerzas ni la capacidad del adversario, ni mucho menos su discurrir futuro y la paz que alumbrará. Si, como advierte

Clausewitz, en la guerra “todo se desarrolla en una suerte de niebla”, las decisiones tácticas y estratégicas deben tomarse desde la prudencia. Si se descarta la certeza que proporciona la ideología, solo queda recurrir a la prudencia, al sentido común y a la moderación. No hay pues recetario ni fórmulas para triunfar en la guerra, porque el movimiento de intenciones, fuerzas, pasiones y azares que intervienen colocan al jefe en la necesidad de hacer un arduo esfuerzo. Cabe recordar la opinión de León Tolstói en *Guerra y paz*: “¿Cómo puede haber una ciencia de la guerra en donde, como en toda cuestión práctica, nada puede ser preciso y todo depende de incontables condiciones cuya influencia se manifiesta por completo en un momento y donde nadie puede saber cuándo llegará ese momento?”. En la guerra, según Tolstói, la teoría y las estrategias establecidas son insuficientes para abordar la realidad caótica y cambiante del campo de batalla. Cada situación es única y los resultados dependen de condiciones impredecibles que pueden cambiar repentinamente, lo que hace que cualquier intento de formular una “ciencia de la guerra” sea en vano⁴⁴. Esto pone de relieve la limitación del conocimiento humano y la arrogancia de quienes creen que pueden dominar las complejidades de la guerra mediante reglas o fórmulas fijas. Para Clausewitz, el genio guerrero es un artista y, en este sentido, un creador que no se reduce a un instrumento del destino. Pero tanto Tolstói como Hegel ven en el héroe histórico al realizador inconsciente de la *Razón en la historia*; el primero va mucho más lejos que el segundo, puesto que le niega toda eficacia. Clausewitz define al héroe por el esfuerzo para dominar, cuando no superar, el azar y la fricción, a medio camino entre el escepticismo de Tolstói que se abandona al fatalismo y la fe de Hegel en el reinado de la *Razón en la Historia*⁴⁵. Clausewitz creía que “la guerra no entra en el ámbito de las artes y las ciencias, sino en el ámbito de la vida social” y añadía:

Es un conflicto de grandes intereses que se resuelve de manera sangrienta, y solo en eso se distingue de otros. Mejor que con cualquier arte se podría comparar con el comercio, que también es un conflicto de intereses y actividades humanas, y le está mucho más próxima a la política, que a su vez puede ser considerada una especie de comercio a gran escala. Además, es el seno en el que se desarrolla la guerra; en ella se encuentran ya ocultamente apuntadas sus líneas, lo mismo que las cualidades de las

criaturas humanas están en sus semillas⁴⁶.

Además de los tres niveles —pueblo, ejército y Gobierno— que intervienen en la guerra, esta siempre se caracteriza por lo que Clausewitz llamó fricción, que son los problemas de logística, información escasa, indisciplina, terreno difícil, clima, mala organización y cualquier otro factor que hace que la realidad de la guerra sea diferente a los planes trazados sobre el papel. La fricción aumenta la confusión y la dificultad de actuar de manera efectiva, contribuyendo a la “niebla de la guerra”. Debido a ella, los líderes militares deben tomar decisiones rápidas con información limitada, confiando en su experiencia, juicio y capacidad para adaptarse rápidamente a las circunstancias cambiantes.

Clausewitz sembró los cimientos de un pensamiento estratégico que se desarrollaría durante los siglos siguientes. Las dos teorías fundamentales de la guerra, la teoría del desgaste y la teoría de la maniobra, aparecieron por primera vez en *De la guerra* junto a su tratamiento del ataque y la defensa, de la concentración y la dispersión, que marcarían profundamente el pensamiento militar de los siglos XIX y XX. El desgaste significa conseguir la victoria agotando al enemigo, imponiéndole un índice de bajas más alto o “índice de desgaste”. Esta teoría del desgaste suele ir asociada a las estrategias defensivas y las grandes concentraciones de fuerza. La teoría de la maniobra se basa en la sorpresa y la capacidad de adelantarse. En este caso, la movilidad y la dispersión son importantes para crear incertidumbre y lograr rapidez. Ambas teorías, como señala Clausewitz, son forzosamente complementarias.

LA GUERRA COMO INSTRUMENTO POLÍTICO

Para Clausewitz la guerra es un acontecimiento político y social, no meramente militar. No reduce la guerra solamente a la maniobra militar, sino que la considera no como algo independiente, sino como un “instrumento político”, lo que por supuesto va más allá de un mero acto político:

Vemos, pues, que la guerra no es solo un acto político, sino un verdadero instrumento

político, una continuación del tráfico político, una ejecución del mismo por otros medios. Lo que sigue siendo peculiar de la guerra se refiere tan solo a la naturaleza singular de sus medios. El arte militar en su conjunto y el general al mando en cada caso concreto pueden exigir que las direcciones e intenciones de la política no entren en contradicción con esos medios, y probablemente esa pretensión no sea pequeña; pero, por mucho que influya en algún caso sobre las intenciones políticas, siempre habrá de pensarse tan solo como una modificación de las mismas, porque la intención política es el fin, la guerra el medio, y nunca puede pensarse el medio sin el fin⁴⁷.

Para Clausewitz la conducción de la guerra no es más que la política misma que cambia la pluma por la espada, pero que no por ello cesa jamás de razonar según sus propias leyes.

Solo Ludendorff afirmó explícitamente que *De la guerra* pertenecía a un pasado ya caduco y expresó una inversión de la fórmula. Al menos él no consideraba, como otros, que ambas fórmulas fueran intercambiables: la guerra ya no debía ponerse al servicio de la política sino, al contrario, esta al servicio de aquella: “Habiendo cambiado el carácter de la guerra y el de la política, las relaciones entre la política y la estrategia militar deben modificarse. Todas las teorías de von Clausewitz deben ser reemplazadas. La guerra y la política sirven a la conservación del pueblo, pero la guerra queda como la suprema expresión de voluntad de la vida racial. *Por ello es que la política debe servir a la guerra*”⁴⁸. También Hitler invierte la fórmula y, como Ludendorff, afirma que “el Estado nacional debe conceder a la raza el principal papel en la vida general de la nación y velar porque ella se conserve pura”⁴⁹. Sustituye el Estado por la comunidad racial en cuanto sujeto del destino histórico y exige la eliminación de todos los elementos extraños a la comunidad racial. De esta forma, la guerra se convierte en un fin en sí misma, no es entonces la excepción, sino que es la ausencia de guerra, la paz, la que se presenta como un estado excepcional.

Clausewitz intuyó tempranamente algunas de las ideas rectoras que le atribuyen los historiadores; llegó demasiado tarde a organizar sistemáticamente su pensamiento y solo en los tres últimos años de su vida, entre 1827 y 1830, captó plenamente la distinción entre el concepto y la realidad, el carácter irreal de la guerra absoluta, lo cual le permitió pasar de

la definición inicial de la guerra, siempre citada, a la definición trinitaria, etapa final de su pensamiento. La interpretación del sistema clausewitziano exige la diferenciación de los textos según su fecha, algo que muchos de sus intérpretes no tienen en cuenta.

Clausewitz nunca terminó la revisión que anunció en la “Nota” de 1827, en la que quiso y creyó reconciliar el libro de 1826 y sus ideas anteriores con sus reflexiones últimas, distinguiendo idea y realidad, la guerra según la definición abstracta o absoluta y las guerras reales. La definición trinitaria de la guerra deriva de la experiencia histórica. Se aplica a todas las guerras reales, porque explica su diversidad por su propia complejidad interna. Supera la oposición entre concepto y modificación, porque todas las guerras reales son modificadas con respecto a la esencia pura de la guerra, esencia que ya no aparece como la verdad natural de la guerra, sino más bien como un momento abstracto del análisis teórico. Si el concepto verdadero ya no está separado del instrumento de su finalidad ni la guerra de sus orígenes y fines, ¿por qué oponer forma absoluta y modificaciones en vez de elucidar el papel diferente de los tres elementos en toda guerra real al tiempo que la verdad transhistórica del concepto trinitario, ya que el concepto de guerra absoluta no es más que un instrumento analítico?

Inevitablemente, Clausewitz no desarrolló esa línea de pensamiento en su revisión final del capítulo 1 del libro y no logró conciliar las fórmulas del libro VIII, en donde empieza a justificar la lógica de la definición trinitaria sin llegar a formularla, con las del libro I, capítulo I. En otros términos, la guerra perfecta o absoluta, que en el libro VIII sirve de concepto fundamental, deviene en el capítulo 1 del libro I en la simple lógica de una guerra separada de sus causas e intenciones, lo que no permite resolver los principales problemas que apasionan a los intérpretes. La mayoría de las veces la pregunta se plantea en *De la guerra* como ellos mismos se la han planteado, a saber: ¿por qué la guerra real no obedece a su naturaleza? ¿Por qué los beligerantes se contentan con triunfos menores y renuncian, tanto de una parte como de otra, al abatimiento? “*De la guerra* [dice Aron] ha quedado inconcluso y no resuelve su propio enigma”. Releamos las últimas líneas del capítulo 3 (libro VIII):

Por ello debemos decir que el objetivo que se fija quien emprende la guerra o los medios que moviliza se determinan según los caracteres estrictamente individuales de la situación, pero que también deben tener las características de la época y las circunstancias generales, a fin de que *permanezcan sometidas a las consecuencias generales que deben resultar de la naturaleza de la guerra*. El subrayado por el mismo Clausewitz, contiene el enigma, no la solución⁵⁰.

Cada lector resuelve el enigma de la síntesis final a su manera, las ambigüedades de sus enseñanzas siempre permanecerán, de ahí la variedad y multiplicidad de recreaciones e interpretaciones de su obra. El manuscrito es poco más que un borrador si hacemos caso al mismo autor y por eso resulta un texto poco claro a veces. Clausewitz reconoce que los lectores “quizás encuentren oscuridad en algunos pasajes”. Él mismo advertía en aquella nota que dejó escrita en 1827 entre sus papeles y que dice así: “Si me interrumpiera en este trabajo la muerte inesperada, no podría llamarse a lo escrito más que una informe masa de ideas, las que expuestas a incesantes malas interpretaciones darán origen a cantidad de críticas sin madurar”.

Ahora bien, es conveniente, por respeto al autor, no confundir entre lo que efectivamente pensó y las prolongaciones que acontecimientos posteriores dan a sus análisis, muchas de las cuales no aceptaría. Aron las resume de la siguiente manera:

Quien afirma la autonomía del cálculo militar, quien rechaza la intervención de la política en la conducción de las operaciones, quien asimila guerra absoluta con guerra total, quien presenta la guerra absoluta como un ideal a alcanzar no interpreta, falsifica. Entre las reinterpretaciones estrictamente fieles a la letra de los textos o a la lógica del sistema y las falsificaciones, deliberadas o inconscientes, hay múltiples formas intermedias, por retomar una expresión cara al mismo Clausewitz⁵¹.

En la medida en que la definición absoluta de la guerra, prueba de fuerza y choque de voluntades es un momento del análisis conceptual que desemboca en la concepción trinitaria, las fórmulas del libro VIII conservan cierta validez. El concepto de guerra absoluta sirve de referencia o fundamento, no nos recuerda lo que debemos temer, sino tener en cuenta. Las guerras se acercan más o menos a la guerra absoluta según la influencia ejercida por el tercer elemento, la política, legisladora suprema, única capaz de moderar la

violencia, pero a veces capaz, por el contrario, de multiplicar la violencia a causa de la magnitud de lo que está en juego⁵².

La mayoría de los especialistas de Clausewitz concuerdan en que su mayor dificultad consistió en explicar la relación entre esas dos “ideas de la guerra”⁵³. En el curso de sus últimos años, Clausewitz medita sobre cómo conciliar el concepto, la definición de la guerra según su naturaleza propia y permanente, con la diversidad de las guerras. ¿Las reglas válidas para una guerra valen para todas? Las dos especies de guerra representan los términos extremos: imponer la paz o negociarla, pero ¿cómo pasar de estos dos términos políticos a los objetivos militares que presiden? La modificación eventual de la estrategia (o conducción de las operaciones) en función del fin (abatir o no al enemigo) obviamente ejerce una influencia sobre la conducción de las operaciones. ¿Cuál es esa influencia? He aquí el verdadero problema que se ha planteado a los intérpretes del prusiano y que, en opinión de Aron, obsesiona a Clausewitz durante sus últimos años, entre 1827 y 1830⁵⁴.

Su aportación fundamental al pensamiento sobre la naturaleza de la guerra y lo que más ha contribuido a su gloria es la idea de que la guerra no es más que “la política por otros medios”, un instrumento político y no una simple continuación de la política, como se suele distorsionar en castellano con esta versión de una de sus frases: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”⁵⁵. La inversión de la fórmula (la política es la continuación de la guerra por otros medios) confunde el significado del término continuación, que no significa mero estadio posterior, sino parte estructural del mismo todo continuo⁵⁶. La guerra no reemplaza ni permuta a la política, sino que despliega una de sus posibilidades. En el original, la cita real es más sutil y compleja: “La guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación del tráfico político, una ejecución del mismo por otros medios”⁵⁷. No pretende decir, ni mucho menos, que el ejército sea un “útil” en las manos de los políticos, sino más bien que existe una subordinación, desde el punto de vista de la “estrategia global”, del objetivo militar al fin político. Clausewitz, dice Aron, reconoce que la firma de la paz no implica siempre una decisión radical, una liquidación del conflicto. Pero, añade, “no es menos cierto que con la paz se apagan muchas

pavesas que de lo contrario seguirán ardiendo y que las tensiones se relajan”. En este punto viene la frase característica del modo de pensar de Clausewitz, todavía europeo en su tradición: “Sea como fuere, siempre debe considerarse que con la paz el fin está alcanzado y el asunto de la guerra concluido” ⁵⁸. Difícilmente se pueda refutar con más claridad la inversión moderna de la fórmula.

Para Clausewitz la estrategia militar debe subordinarse a la estrategia política y no al revés. En otras palabras, los Estados utilizan la guerra para lograr objetivos políticos que no pueden alcanzar por medios pacíficos. Y son, precisamente, dichos objetivos políticos los que marcan el tipo de guerra y la estrategia militar.

Solo Clausewitz demostró que “la guerra es una parte y un medio subordinado a la política”, extrayendo todas las consecuencias de este descubrimiento. La política, la que ha engendrado la guerra, es la inteligencia, mientras que la guerra es solamente el instrumento, y no a la inversa. Los posibles significados de un clásico como Clausewitz serán siempre cuestiones problemáticas y estimulantes.

EL ELEMENTO MORAL EN *DE LA GUERRA*

Clausewitz parte del hecho consumado de la guerra cuyo objetivo es especificar cuáles son las medidas y decisiones necesarias para obtener el triunfo sobre el adversario. No dedicó ningún capítulo específico a la reflexión ética. No hay una explícita reflexión moral, de modo que el costo social —la muerte y demás consecuencias extremas— no formó parte de su ámbito de preocupación y producción intelectual, lo que no significa necesariamente que no haya tenido algún juicio moral sobre la guerra. En todo caso, considera que esta era una cuestión para los filósofos. En el capítulo referente a la “guerra popular”, al uso de las milicias armadas con el que habían soñado los patriotas prusianos, dice: “Aquel pueblo que se sirva de la misma con inteligencia alcanzará una superioridad relativa sobre aquellos que se burlan de él. Dicho esto, la cuestión solo puede ser si este nuevo refuerzo del elemento bélico es saludable para la humanidad o no; una

cuestión que sin duda se podría responder igual que la pregunta acerca de la guerra misma [...] se las dejamos ambas a los filósofos”⁵⁹.

En cualquier caso, hay que tener en cuenta que en la época de Clausewitz el papel de la ética en los conflictos era secundario, no como hoy día que, más que nunca, los ciudadanos influyen y exigen a líderes políticos y militares que las consideraciones éticas ocupen un lugar central tanto a la hora de utilizar la fuerza como en la forma de conducir las operaciones.

Clausewitz se ocupa exclusivamente de la eficacia operativa en la obtención de la victoria en un enfrentamiento entre Estados con pretensiones expansionistas y en tal sentido indica que la “brutalidad” debe ir acompañada de la “inteligencia”. La política, que ha engendrado la guerra, es la inteligencia, mientras que la guerra es solamente el instrumento y no a la inversa. La guerra, dice, tiene “su propia gramática, pero no su propia lógica”⁶⁰. La política no cesa con la guerra, sino que “mantiene su esencia sean cuales sean los medios de que se sirva [...] hasta llegar a la paz”⁶¹. La guerra está englobada dentro y constreñida por la política. La política es la que determina en última instancia las restricciones y límites de la guerra y de la batalla, para evitar que se conviertan en un hecho social y humano absurdo. La política para Clausewitz es “la inteligencia del Estado personificado”⁶². Idealmente un “mero administrador” que “equilibra” los intereses de un Estado y en las relaciones entre Estados; pero no por ello negaba que la política podía ser errónea y servir preferentemente a los intereses privados, ambiciones y vanidad de los gobernantes. A los efectos de su definición y de la relación de subordinación que atribuía a la guerra respecto de la política, prefiere contemplarla “como representante de todos los intereses de toda la sociedad”⁶³.

Algunos estudiosos, dice Peter Paret, han criticado a Clausewitz por ignorar la ética en el tratado *De la guerra*, por no discutir las causas de la guerra en profundidad y por no cuestionar la validez de las políticas que conducen a ella. Estas objeciones sacan a la luz importantes temas; una vez más, sin embargo, parece que se deben a una mala interpretación de las intenciones de Clausewitz y a una falta de conocimiento de los verdaderos parámetros de su trabajo. Según interpreta Paret, Clausewitz no trata los

aspectos de legitimación de la guerra por considerarlos no de ética militar, sino de ética política y, por tanto, fuera de su teoría de la guerra. En su opinión, “intenta buscar una explicación a la realidad de la guerra y examina las fuerzas que intervienen en ella; no intenta ajustar esta realidad a un sistema ético particular. Clausewitz, como él mismo reconocía, estaba mucho más cerca de la postura de Maquiavelo que de la de los padres de la Iglesia y de la de los filósofos moralistas, que pretenden definir un único tipo de guerra y un único comportamiento en la misma”⁶⁴.

Clausewitz otorga un gran valor a las fuerzas morales en su sentido tradicional, asociadas a conceptos y virtudes militares como “el espíritu de combate” o “de victoria”, “la fuerza de voluntad” o el “coraje”. La estrategia se concibe al servicio de infringir el mayor daño posible al enemigo:

Las almas filantrópicas podrían fácilmente pensar que hay una manera artificial de desarmar o derrotar al adversario sin causar demasiadas heridas y que esa es la verdadera tendencia del arte de la guerra. Por bien que suene esto, hay que destruir semejante error, porque en cosas tan peligrosas como la guerra *aquellos* errores que surgen de la bondad son justamente los peores. Dado que el uso de la violencia física en todo su alcance no excluye en modo alguno la participación de la inteligencia, aquel que se sirve de esa violencia sin reparar en sangre tendrá que tener ventaja si el adversario no lo hace [...]. Así es como hay que ver esta cuestión, y es una aspiración inútil, incluso falsa, dejar fuera de consideración la naturaleza de un elemento por repugnancia ante su crudeza⁶⁵.

Clausewitz en estas líneas no trata de hacer apología de la guerra totalitaria o del aniquilamiento sistemático del enemigo. No es un belicista, tampoco un pacifista. Para el belicista o militarista, los objetivos se logran de forma suficiente mediante el mantenimiento y uso de la fuerza armada; hay una preferencia por la guerra en sí misma, que va más allá de la mera voluntad de considerarla si redundaría en interés del Estado, o de un reconocimiento incómodo de que en ocasiones dicha guerra podría ser necesaria e inevitable. El militarista prefiere los medios militares, no solo instrumentalmente para lograr ciertos fines, sino también no instrumentalmente como un fin en sí mismos: para los militaristas, la guerra y la “comunidad guerrera” tienen un valor intrínseco, no únicamente

instrumental. Es esta fusión de medios y fines lo que es tan diferente del modelo de Clausewitz. El prusiano observa solamente la realidad histórica según la lógica del concepto de la guerra. En ella no se contemplan el principio de humanidad o las restricciones en el uso de la fuerza, porque para Clausewitz no tienen sentido. La guerra es violencia y uso de la fuerza, y cuando se inicia su lógica interna, lleva a que la violencia se aplique en toda su magnitud. La consecuencia es que la guerra no se modera con el progreso de la civilización, sino que los pueblos altamente cultivados hacen o pueden hacer guerras tan feroces como aquellos a los que llamamos bárbaros. Ahora bien, como fenómeno humano político y no autónomo, en las guerras reales y no ideales se evita la ascensión a los extremos, se limitan las acciones y sus consecuencias. Aquí ya estamos considerando razones de naturaleza ética. Clausewitz asume que la violencia por sí sola no tiene sentido y conduce a destrucción innecesaria e incluso a la aniquilación mutua.

Por otra parte, la guerra no es como tal un acto de odio y Clausewitz hace una distinción neta entre “el sentimiento de hostilidad” y “la intención hostil”. Considera la intención hostil como el elemento característico de la definición de la guerra, porque es el más general: “No cabe imaginar la más brutal pasión del odio, lindante con el instinto, sin intención hostil y, en cambio, hay muchas intenciones hostiles que no están acompañadas por ninguna hostilidad del sentimiento o, al menos, por ninguna predominante”⁶⁶.

Quiere decir con esto que los Estados pueden hacerse la guerra sin que los soldados de los dos bandos sientan personalmente, los unos por los otros, hostilidad u odio apasionado y salvaje. Por el contrario, la intención hostil es una actitud puramente política.

CAPÍTULO 2

CLAUSEWITZ EN EL PENSAMIENTO MARXISTA

Las posiciones de los marxistas frente al problema de la paz y la guerra han evolucionado a lo largo del tiempo y han variado entre diferentes corrientes y grupos dentro del marxismo. Las interpretaciones pueden diferir según el contexto histórico y político, dando lugar a diferentes enfoques y perspectivas sobre estas cuestiones. La guerra es vista como un producto del sistema capitalista y de las rivalidades imperialistas. Durante la Primera Guerra Mundial la mayoría de los partidos socialistas apoyaron los esfuerzos de guerra de sus respectivos países, lo que llevó a una profunda crisis en la Segunda Internacional. Algunos marxistas, como Rosa Luxemburgo y Lenin, denunciaron la guerra como imperialista y se opusieron a la participación de los trabajadores en los conflictos nacionales, una posición justificada por considerarla acorde con las ideas originales de Marx y Engels. Durante la Guerra Fría, los partidos comunistas y los Estados socialistas adoptaron diversas posiciones: en algunos casos, se unieron a bloques militares como el Pacto de Varsovia, mientras que en otros adoptaron posturas más independientes o no alineadas. La idea general seguía siendo la oposición al imperialismo y a la guerra como un medio de resolución de conflictos. En la actualidad, las posiciones continúan siendo diversas: algunos mantienen una posición antiimperialista y antiintervencionista, criticando la participación de las potencias capitalistas en conflictos militares, mientras que otros se centran en cuestiones de desarme y pacifismo.

LA GUERRA EN LOS TEXTOS DE MARX Y ENGELS

Los clásicos del marxismo tuvieron a Clausewitz en gran estima. Marx tenía 13 años y Engels 11 cuando, a sus 51 años, el cólera acabó con la vida del general prusiano. La misma enfermedad acabaría ese año con una de las figuras más destacadas del pensamiento: Hegel, filósofo de referencia central del pensamiento marxista.

Marx y Engels reconocieron que la guerra revolucionaria ya no podía hacerse con barricadas, al estilo antiguo. Ambos leyeron a Clausewitz. Engels con mayor interés y dedicación, buscando en el estudio de la teoría y de la historia militar instrumentos para comprender mejor los hechos bélicos y los políticos, y, de esta manera, obtener indicaciones útiles para la acción revolucionaria. Engels era muy aficionado a la estrategia y escribió mucho sobre la guerra. Tras leer a Clausewitz, le escribió a su amigo Marx: “Qué manera tan notable de filosofar, pero substancialmente muy buena”, a lo cual Marx respondió algunos días después: “Tiene un sentido común que linda en lo genial”⁶⁷. Será, sin embargo, más tarde, con Lenin, cuando el prusiano pase a formar parte del corpus teórico comunista.

Marx y Engels vivieron un periodo de profundo cambio del mundo, el de la gestación de la sociedad industrial moderna y de su extensión en la Europa continental, fue todavía la de la culminación de la transformación burguesa de Europa, una época en que el continente se desprendía aún de su largo pasado agrario y feudal. Fueron contemporáneos de la maduración del sistema mundial imperialista, sin conocer verdaderamente el momento en que se completó. Engels murió en plena fase crítica de esta transformación histórica.

En su juventud, Engels, durante un periodo breve, fue un hombre de acción en el terreno militar. Se implicó en los combates de la revolución alemana, estuvo en las barricadas de 1848-1849: primero, en mayo de 1849, en su ciudad natal de Elberfeld, de donde no tardó en ser expulsado por temor a que el “rojo” que era pudiera influir en el Comité de Salud Pública local⁶⁸; después en junio-julio, en las filas del ejército insurreccional de Baden y del Palatinado como adjunto de Willich, el líder de la facción de izquierda de la Liga Comunista y de los insurgentes, con cuyos supervivientes acabó refugiándose en territorio suizo para huir de la ofensiva prusiana.

Con su incursión en la lucha armada, dice Gilbert Achcar, Engels pretendía igualmente enriquecer su conocimiento de los asuntos militares, terreno en el que ya había sido promovido a especialista por parte del equipo de redacción de la *Neue Rheinische Zeitung*. En esta gaceta había comentado, como crítico militar revolucionario, los principales episodios armados de la Primavera de los Pueblos de 1848-1849. De los artículos que dedicó a Hungría, Wilhelm Liebknecht, uno de los fundadores del Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD), dijo más tarde que “la gente los atribuía a algún militar de alto rango del ejército húngaro”, del mismo modo que, diez años después, los opúsculos publicados por Engels en Berlín, sin nombrar al autor, *El Po y el Rin* (1859) y *Saboya, Niza y el Rin* (1860), se atribuirán a algún general prusiano que quería mantenerse en el anonimato⁶⁹.

Los hechos revolucionarios de 1848-1849 en Europa, además de abrir entre demócratas, fuerzas populares y socialistas una serie interminable de polémicas, pusieron en evidencia, por un lado, la falta de preparación y de adecuación para esas circunstancias de los dirigentes y de las fuerzas revolucionarias alemanas y europeas en general, tanto en el plano político como en las barricadas y en el campo de batalla; por otro lado, mostraron como las luchas populares armadas, en tanto formas específicas de guerra, requieren una formación específica al respecto por parte de los dirigentes.

Con razón, Gallie pone de relieve la preocupación de los revolucionarios, tras 1849, por la guerra y la fuerza militar. Fue el triunfo del militarismo de Bismarck y la supresión de la Comuna por las tropas gubernamentales francesas, lo que convenció a Marx y Engels de que la guerra y la preparación para la guerra entre las grandes potencias europeas se había convertido en un asunto prioritario. Querían estar en condiciones de predecir, planificar y proyectar sus operaciones revolucionarias de un modo eficaz. Particularmente Engels, del cual dice Gallie que emprendió, a partir de finales de 1850, un estudio exhaustivo de Clausewitz y otros teóricos militares que lo convirtió en un erudito tanto de la estrategia como de la historia militar, llegando a contabilizarse al final de su vida cerca de dos mil páginas de letra menuda sobre estos temas (algo ignorado por sus fieles y críticos, desconocedores de que sus obras publicadas sobre cuestiones militares superan en número a las

de todos los demás temas)⁷⁰. Incluso aquellos que han sido muy críticos con otros aspectos de su pensamiento tienden a aceptar que sus escritos militares siguen siendo muy respetados.

Su erudición militar le valió a Engels los galones de general, título que le otorgó la familia de Marx, concretamente Eleanor, y por el que durante el último cuarto de siglo de su existencia fue conocido en su círculo íntimo. La importancia que daba a la dimensión práctica militar lo llevó a dedicarse muy tempranamente a esos asuntos, movido por el convencimiento de que, como escribió a Marx en 1851: “No puedo hacer nada mejor que proseguir mis estudios militares hasta que al menos uno de los civiles pueda estar a la cabeza de ellos [los militares] en la teoría”. Al poco tiempo de instalarse en Manchester, escribió a Joseph Weydemeyer, su viejo aliado comunista de Fráncfort, pidiéndole unos libros de historia militar (que más adelante adquirió cuando compró la biblioteca de un oficial prusiano retirado) para aprender suficiente ciencia militar a fin de “poder sumarme a la discusión teórica sin ponerme demasiado en ridículo”⁷¹.

Engels no trató de elaborar una “teoría sistemática de la guerra”, sino que se limitó a comentar guerras y situaciones reales en las condiciones concretas de su desarrollo. Se negó a reducir la teoría de la guerra a principios objetivos abstractos. Sus escritos militares más importantes tratan sobre todos los ámbitos de la ciencia de la guerra. Escribió sobre las cuestiones de la organización y del armamento, sobre la evolución del arte de la guerra en la época de la Revolución Industrial, sobre los aspectos militares de la política internacional, sobre la estrategia y la táctica y sobre el mando y la calidad de los generales. Formuló, asimismo, pronósticos proféticos sobre la guerra del futuro que se verificaron en la Primera Guerra mundial⁷². Con la loca carrera de armamentos que desencadenó la situación producida por la guerra de 1870 y el formidable incremento cuantitativo y cualitativo de los medios de destrucción acumulados por las potencias europeas, todo conflicto que pudiera afectar a algún escalón del sistema mundial, cada vez más globalizado, pasó a tener el potencial de convertirse en una catástrofe a gran escala en lugar del mero comienzo de una revolución, como auguraron originalmente Marx y Engels⁷³. Engels no fue el único pensador político de la

época en alarmarse por aquellos acontecimientos, pero Gallie sostiene que “en su tiempo, nadie previó como él la *totalidad* de lo que hemos venido en llamar *guerra total*”⁷⁴. Engels “profetizó” el perfil de la Primera Guerra Mundial. Cómo calificar, dice, si no es de proféticas estas líneas de Engels escritas para el prefacio de una obra de historia militar publicada en 1888:

No puede haber otra guerra, para Prusia-Alemania, que una guerra mundial, es decir, una guerra mundial de una amplitud y una violencia jamás imaginadas hasta ahora. De ocho a diez millones de soldados se degollarán entre ellos y al hacerlo devastarán toda Europa como jamás lo ha hecho un enjambre de langostas. Las devastaciones de la guerra de los Treinta Años, concentradas en tres o cuatro años, y esparcidas por todo el continente; hambre, epidemias, embrutecimiento generalizado de los ejércitos y de las masas populares debido a la miseria aguda; caos irremediable de nuestro mecanismo artificial en el comercio, la industria y el crédito, llevando a la bancarrota general; hundimiento de los viejos Estados y de su saber hacer estatal tradicional, de modo que las coronas rodarán por decenas sobre el pavimento, y no se hallará a nadie que las recoja; imposibilidad absoluta de prever cómo acabará todo esto y quién saldrá vencedor en este combate; un único resultado está absolutamente claro: el agotamiento general y la creación de las condiciones de la victoria final de la clase obrera. Esta es la perspectiva cuando el sistema de la puja mutua en el armamento bélico llevada al colmo dé inevitablemente sus frutos⁷⁵.

En estas líneas, en efecto, se predicen con notable precisión las consecuencias principales de la Primera Guerra Mundial. La única nota errónea es el pasaje final en el que vaticina como fruto del agotamiento y desmoralización totales la victoria absoluta de la clase obrera. No por eso deseó, sin embargo, que estallara la guerra, no solo porque no comulgaba con la política del “cuanto peor, mejor”, era, sobre todo, porque el mero hecho del comienzo de la guerra sería, a su juicio, la prueba irrefutable del fracaso de los partidos socialistas y, por tanto, un mal augurio para su porvenir. En las cartas de Engels a sus camaradas aflora un pesimismo inquieto que contrasta claramente con el optimismo revolucionario escatológico que muestra en los textos públicos. “En caso de guerra mundial no estará asegurada más que la barbarie, no la victoria del socialismo”, explicó en 1886:

En suma, habrá un caos con un *único* resultado seguro: una masacre colectiva de una

amplitud sin precedentes, el agotamiento de toda Europa en un grado jamás alcanzado anteriormente y, finalmente, el hundimiento completo del antiguo sistema [...]. Una cosa es cierta: la guerra comportaría de entrada una regresión de nuestro movimiento en toda Europa, lo paralizaría completamente en varios países, atizaría el chovinismo y la xenofobia y nos ofrecería *nada más* que una *certeza*, entre las numerosas incertidumbres, la de tener que empezar todo de nuevo después de la guerra, si bien sobre una base mucho más favorable incluso que hoy en día⁷⁶.

En 1889 el pronóstico de Engels con respecto a las consecuencias de la guerra era claramente aún más pesimista y, por tanto, aún más profético:

En cuanto a la guerra, para mí es la eventualidad más terrible [...]. Pero una guerra en la que habrá de 10 a 15 millones de combatientes, una devastación inaudita tan solo para alimentarlos, una supresión forzada y universal de nuestro movimiento, el recrudecimiento de los chovinismos en todos los países y al final un debilitamiento diez veces peor que después de 1815, un periodo de reacción basada en la inanición de todos los pueblos exangües —todo esto frente a las escasas posibilidades de que de esta guerra encarnizada se derive una revolución—, esto me horroriza. Sobre todo, para nuestro movimiento en Alemania, que sería derrotado, aplastado, extinguido por la fuerza, mientras que la paz nos ofrece la victoria casi cierta⁷⁷.

La guerra en los textos de Marx y Engels se presenta como un hecho que, de alguna u otra manera, se encadena con la base material de las sociedades. Los conflictos se insertan en la trama de las contradicciones de orden económico que contextualizan la guerra. No se encuentra una definición sobre la guerra, la incluyen en el ámbito de la violencia: la guerra como una forma, entre otras, de violencia. De ahí, pues, la descripción del “poder político”, es decir, del Estado: “La violencia organizada de una clase para la opresión de otra”⁷⁸, en que se destaca la condición violenta de la esfera político-estatal por el ejercicio de dominación que conlleva y que, en último término, descansa en la fuerza.

Toda violencia es física, escribe Clausewitz, pues la violencia moral no existe fuera del dominio del Estado y la ley. En el marxismo de Lenin, el Estado y la ley derivan también de una violencia física más o menos camuflada. Toda paz, en una sociedad de clases, enmascara la lucha.

La violencia adquiere diversas modalidades, siendo la guerra una de ellas.

Según la doctrina socialdemócrata y bolchevique la lucha de clases es permanente, pero no la lucha armada. Los marxistas-leninistas, siguiendo a Lenin, jamás confundieron la lucha de clases en cuanto tal con la guerra. Esta designa la fase violenta de la lucha de clases. La violencia o el empleo de la fuerza sigue siendo un componente de las relaciones interestatales, pero no constituye el fin último ni el medio exclusivo de ellas. La rivalidad entre países y regímenes sociales diferentes, aun en periodo de “guerra fría”, no equivale a una “guerra” debido a la ausencia del empleo de la fuerza física.

Marx, en uno de los borradores más conocidos, *Las Formaciones económicas precapitalistas*, sostiene que uno de los primeros trabajos colectivos de las comunidades humanas es la guerra:

Por eso es la guerra uno de los trabajos más originarios de todas estas entidades comunitarias naturales, tanto para la afirmación de la propiedad como para la nueva adquisición de esta [...]. Las dificultades que encuentra la comunidad solo pueden provenir de otras comunidades, que ya han ocupado esa tierra o que molestan a la comunidad de ocupación. La guerra es entonces la gran tarea común, el gran trabajo colectivo, necesario para ocupar las condiciones objetivas de la existencia vital o para proteger y eternizar la ocupación de las mismas⁷⁹.

La guerra es así una de las experiencias humanas que puede rastrearse en las mismas comunidades primitivas. Se desarrolla posteriormente bajo un orden estamental o de castas/clases hasta llegar a la época de la revolución burguesa, cuando la guerra adquiere su carácter más elevado al involucrar a toda “la nación” como nueva forma de comunidad humana mucho más “total”.

En el marxismo, tanto la violencia como la guerra hunden sus raíces en las relaciones sociales de producción, pero esto no conlleva que la guerra sea un mero reflejo mecánico de la esfera económica ni que carezca de influencia sobre esta y otras dimensiones. Es más, en sus análisis de casos históricos concretos, nos muestran la guerra como una variable relativamente independiente en el siempre cambiante panorama humano. Entienden la guerra como un fenómeno político y un medio, no un fin en sí misma. En la medida en que la guerra sirva para la liberación de las fuerzas productivas de las trabas sociales o políticas que limitan su desarrollo, para acelerar y

alumbrar una sociedad emancipada, libre de opresión y explotación, será considerada como un factor de progreso, como algo positivo⁸⁰ y moralmente justificado. La explícita reflexión moral queda eclipsada por la necesidad de la emancipación social producto de las contradicciones capitalistas, dejando a un lado la crítica moral sobre el costo social de la guerra.

Sus tesis sobre la necesidad de la revolución como un acto de fuerza no les impedían valorar los avances que se estaban produciendo a medida que se iba extendiendo el sufragio universal, o reconocer las posibilidades que se abrían con los nuevos regímenes parlamentarios, como manifestarían expresamente en relación con Gran Bretaña y Alemania ante el ascenso electoral de la socialdemocracia alemana. En este sentido, Engels, escribió en 1895, el mismo año que murió, un prólogo a la obra de Marx *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* que sería especialmente controvertido⁸¹. Considerado su “testamento” se convertiría en objeto de disputas dentro de la socialdemocracia alemana sobre la conveniencia o no de la revolución, y de la violencia, para avanzar hacia el socialismo.

EL ‘CLAUSEWITZIANISMO’ DE LENIN

El “clauswitzianismo” aparece, por lo menos de manera directa, en 1915, primero con el historiador de la socialdemocracia alemana Franz Mehring y, posteriormente, influenciado por él, de forma significativa, con Lenin. Mehring se destacó por su posición antimilitarista y su oposición a la participación de Alemania en la guerra. Junto con su compañera Clara Zetkin, Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht crearon la Liga Espartaco, una facción dentro del Partido Socialdemócrata de Alemania que se opuso a la guerra y abogó por la revolución socialista. Es en gran parte gracias a los estudios de Mehring por lo que las obras militares de Engels se recuperaron del olvido. Sus primeras referencias a Clausewitz datan de 1892, pero es a partir de los escritos de 1907 cuando Mehring señala la importancia del tratado *De la guerra*. Mehring buscó en los trabajos de Engels y de Marx cualquier referencia, cualquier acercamiento al pensamiento del teórico prusiano que pudiese servirle de indicación para una justa interpretación de

la teoría de Clausewitz de la guerra⁸². Fue el primero en comentar y desarrollar, en sentido marxista, las tesis clausewitzianas sobre la relación guerra-política, la naturaleza de la guerra y los binomios ofensiva-defensiva, destacando de ellos la relación dialéctica⁸³. Mehring rechazó la distinción entre guerra ofensiva y guerra defensiva, tema al que Clausewitz dedicó una especial atención en su obra, y la contrapuso al criterio marxista del carácter clasista de las guerras y de los intereses del proletariado.

Lenin fue un gran conocedor y admirador de Clausewitz. En 1915, mientras se libraba la Gran Guerra, se dedicó a estudiar con mucha atención *De la guerra* y calificó a su autor como “uno de los más profundos escritores sobre temas militares”⁸⁴. A partir de este año, las citas, los juicios y las referencias a dicha obra aparecen continuamente en sus escritos y discursos. Tres meses antes de la Revolución de Octubre, Lenin cruzó la frontera finlandesa llevando solo un exiguo equipaje y dos libros: *La guerra civil en Francia*, de Karl Marx, y *Vom Kriege*, de Carl von Clausewitz.

Además de Lenin, fueron pocos los marxistas que consideraban la guerra partiendo del principio clausewitziano, de entre los que destaca Mehring como su pionero. “Nada explícito”, dice Ancona, “se ha podido encontrar en tal sentido en los escritos de los principales exponentes del movimiento obrero del siglo pasado (Liebknecht, Bebel, Kautsky, Rosa Luxemburg, Lassalle, Guesde, Lafargue, etc.)”⁸⁵.

Un cuaderno de notas de Lenin sobre *De la guerra*, conocido como *Tetradka*, con extractos en alemán, anotaciones marginales en ruso, subrayados y exclamaciones capítulo por capítulo, realizado en 1915 y publicado por primera vez en 1930, tuvo una gran difusión y numerosas reimpresiones⁸⁶. Entre otras ideas, incorporó la relación entre la guerra y la política a la dialéctica de la historia y a la teoría de la guerra revolucionaria. Lenin encuentra, desde el primer capítulo, las ideas principales que utilizará en los años siguientes contra los socialdemócratas de la Segunda Internacional. Se remitió, además de a las enseñanzas de Marx y Engels, a Clausewitz o, más propiamente, a la interpretación que este hacía de ellas, para fundamentar la posición que en su opinión debía adoptar la clase obrera frente a la guerra, en especial frente a la Primera Guerra Mundial. Durante

este periodo enunció con toda claridad la posición de los bolcheviques respecto a la guerra y criticó de forma implacable a los socialdemócratas Karl Kautsky y Gueorgui Plejánov, a los que acusó de que, tras consignas tales como “defensa de la patria” o “ni triunfo ni derrota”, combatían por la causa de sus propios Gobiernos imperialistas traicionando y renegando del deber de la socialdemocracia revolucionaria consistente en provocar la caída del propio Gobierno y en transformar la guerra imperialista en una guerra civil, ignorando, decía, las relaciones existentes entre guerra y política tal como lo había indicado Clausewitz. Los acusó de haber olvidado sus propias promesas en el “Manifiesto” de Basilea, de noviembre de 1912 (reunido bajo la amenaza de la guerra balcánica). El “Manifiesto” comienza recordando como en los congresos de Stuttgart y de Copenhague, la Segunda Internacional Socialista formuló las reglas de acción del proletariado de todos los países de cara a la lucha contra la guerra:

Si existe la amenaza de que estalle la guerra, es obligación de la clase obrera y de sus representantes parlamentarios de los países afectados [...] hacer toda clase de esfuerzos para evitar la guerra por todos los medios [...]. En caso de que a pesar de todo estalle la guerra, es su obligación intervenir a fin de ponerle término en seguida y con toda su fuerza aprovechar la crisis económica y política creada por la guerra para agitar los estratos más profundos del pueblo y precipitar la caída de la dominación capitalista [...]. El Congreso [...] pide a los trabajadores de todos los países que opongan al imperialismo capitalista la fuerza de la solidaridad internacional del proletariado⁸⁷.

El problema de la guerra imperialista fue tratado en los congresos de 1907, 1910 y 1912. Crecientemente se evidenció a partir de ese momento la proximidad de una guerra europea y la importancia de debatir el imperialismo como tal. En 1912, el imperialismo fue el tema principal de debate en un congreso de la socialdemocracia alemana y, posteriormente, se planteó como el tema central del congreso internacional de 1914, el año de mayor confusión y de más agria polémica en el seno de la Segunda Internacional a propósito de los problemas de la paz y de la guerra. Este congreso no llegó a realizarse por el estallido de la Primera Guerra Mundial.

El verdadero internacionalismo [ironiza Lenin] consiste en justificar que los obreros

franceses hagan fuego contra los obreros alemanes, en tanto que estos lo hacen sobre los franceses, ¡en nombre de la “defensa de la patria”! [...]. La opresión de numerosas naciones, que constituyen más de la mitad de la población del globo, por las dominantes naciones imperialistas; la rivalidad entre la burguesía de estos países por el reparto del botín y la tendencia del capital a dividir y aplastar el movimiento obrero; todo eso desapareció de pronto del alcance de la vista de Plejánov y de Kautsky, pese a que ellos mismos, antes de la guerra, describieron durante décadas enteras precisamente esa “política”⁸⁸.

La explicación más frecuente de por qué unos partidos comprometidos con unos principios pacifistas e internacionalistas votaron a favor de los créditos de guerra de 1914 ha sido la de las preferencias nacionalistas de los líderes socialistas. La más extendida es la crítica leninista, que se presenta en varias versiones: la de que los excedentes extraordinarios del imperialismo permitieron sobornar a los líderes de los trabajadores y la de que la “aristocracia obrera”, de forma directa o indirecta, se convirtió. En palabras del veterano bolchevique Nikolái Bujarin: “El imperialismo vuelve chovinistas a los trabajadores, dándoles las migajas del banquete imperialista”⁸⁹. Para el táctico de la insurrección de 1917 y creador del Ejército Rojo, León Trotsky, los partidos obreros traicionaron la tradición de la Segunda Internacional. Contrario a las luchas nacionalistas, expresó su desacuerdo a la declaración de la Primera Guerra Mundial, pues pensaba que al intervenir el proletariado en una guerra “contraria a sus verdaderos intereses”, si bien mostraba la fortaleza del trabajador, al ser “capaz de desplegar tanta abnegación y sacrificio en una guerra que considera justa”, solo lograba que la clase dominante consolidase más su poder. Estos motivos llevaron a Trotsky a plantear la guerra civil como medio para lograr que el proletariado se hiciera con el poder, aprovechando las situaciones de antagonismo, y desde la creación de un Estado propio, comenzar una revolución mundial: “Si nuestra astucia dio resultados cien por ciento, ello se debió a que no era una invención artificiosa de avisadísimos estrategas que querían burlar la guerra civil [...]. Los soldados no querían marchar al frente. Nosotros le dimos a este estado de ánimo una expresión política, un fin revolucionario y una máscara legal”⁹⁰. Otros escritores trotskistas, como

Ernest Mandel, destacaron el papel reformista y socialchovinista de los líderes de la socialdemocracia alemana y de la Sección Francesa de la Internacional Obrera, que hicieron todo lo que pudieron para evitar manifestaciones o huelgas contra la guerra y ayudaron al Gobierno en la represión de la propaganda revolucionaria y pacifista⁹¹. Rosa Luxemburgo, que estaba de acuerdo con Lenin en este tema, pone el acento no tanto en el chovinismo de los líderes, sino en que no eran lo suficientemente internacionalistas para resistir las presiones externas a favor de la guerra y en que eran en su mayoría reformistas y no revolucionarios⁹². Otros análisis consideran razones de otro tipo, como la debilidad de la oposición a la guerra o el apoyo a la guerra de la mayoría de los obreros alemanes y franceses.

Para el profesor Gallie las cosas no fueron tan simples como Lenin y sus seguidores han hecho que parecieran ser: “Para Lenin, habría resultado tan imposible —o, al menos, tan políticamente suicida— abandonar esa posición en 1914 como lo habría sido para los socialdemócratas alemanes declararse enemigos de su propio Gobierno y dedicarse a trabajar para su derrota en aquella guerra inminente”⁹³.

El uso que Lenin hizo de Clausewitz entre 1914 y 1918 ilustra la dualidad del jefe revolucionario, dúctil en su acción, implacable en su certidumbre. Lenin puso su realismo y su lucidez táctica al servicio de un porvenir utópico. En 1914, Lenin no dudó ni un instante: se declaró contra la guerra y la defensa nacional. Desde la lectura de Clausewitz en 1915, su pensamiento sirvió de marco teórico o ideología justificadora para Lenin y los marxistas-leninistas hasta nuestros días. Lo interpretó teleológicamente de acuerdo a su objetivo de realizar la revolución mundial⁹⁴.

La guerra, decía Clausewitz, debe ser contemplada “como parte de un todo”, y ese todo es la política, cuyo contenido, para Lenin y el marxismo, es la lucha de clases. Precisamente esta es la idea central del capítulo 6 B del libro 8, tomo III, titulado “La guerra es un instrumento de la política”, que Lenin extractó en su cuaderno casi por completo, caracterizándolo como “el capítulo más importante” de la obra de Clausewitz.

“La historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”, un juicio categórico y monocausal del *Manifiesto del Partido Comunista* que

cierra la puerta a cualquier otra variable histórica. En este determinismo histórico progresista, el carácter de la política de la que surge la guerra define la justicia o injusticia de esta última.

De la guerra de Clausewitz fue terminada casi dos décadas antes de la aparición del *Manifiesto del Partido Comunista*. La guerra como consecuencia inevitable del desarrollo de una sociedad dividida en clases, como el instrumento de la política de una clase determinada que procura la imposición violenta de determinados objetivos políticos y económicos sobre otra, fue una definición cualitativamente nueva de la guerra de los clásicos del marxismo, definición que llevó a la distinción entre guerras progresistas y reaccionarias, entre guerras justas y guerras injustas. Lenin predica la única guerra justa: la del proletariado contra todos los Estados capitalistas.

La concepción marxista de la lucha de clases se enfrentó a la evidencia empírica de la heterogeneidad ideológica y política de las “clases sociales”. En la realidad no se enfrentan tan claramente las clases contra las clases como se enfrentan los fines contra los fines y los hombres y mujeres contra los hombres y mujeres.

La Ilustración francesa había condenado como injustificadas e inmorales las guerras libradas por los príncipes. *De la guerra* no es un tratado de política ni de moral. Clausewitz, a diferencia del pensamiento marxista, prescinde de una cierta visión ética del mundo, no distinguió entre guerras justas e injustas, sino entre guerras de conquista y guerras defensivas, guerras de gabinete⁹⁵ y guerras populares, contentándose con mencionar el fortalecimiento de las potencias morales por parte del espíritu popular en una guerra popular justa. Eso sí, menciona el valor militar de esta clase de guerra, pero sin entrar a considerar las causas sociales y nacionales de las fuerzas de la guerra popular ni tampoco investiga las consecuencias políticas y morales de la participación del pueblo en la guerra. Veía el remedio a las guerras en el mejoramiento de la moral humana mediante el constante llamado a la sensatez de los príncipes.

Estas aclaraciones, decía Aron, deben ser tenidas en cuenta, porque el concepto de guerra popular —que es una forma de la “pequeña guerra”— en Clausewitz no es equivalente al de guerra revolucionaria, pues el autor no

caracteriza el primero como un medio para subvertir el orden interno, en tanto que sí lo hace con el segundo. Posteriormente, con Mao Tse-tung, la guerra popular pasó a ser asociada con la guerra revolucionaria. Desde entonces, la pequeña guerra, guerra de partisanos o guerrilla devino, por un lado, en un método ofensivo y defensivo de combate y, por otro lado, el pueblo en armas —que Clausewitz consideraba solo un recurso excepcional ante la amenaza u opresión extranjera— pasó a ser concebido por los partidos revolucionarios como un modo de aniquilación de las fuerzas enemigas mediante la toma del poder por las clases obreras-campesinas unidas en el partido comunista⁹⁶. Escribe Aron:

La interpretación de Clausewitz a la luz de Lenin o Mao Tse-tung o en relación con las realidades de la era nuclear me parece legítima, pero al menos para quien respete los imperativos del conocimiento histórico, *a condición de no confundir dos tareas absolutamente diferentes*; por una parte, la interpretación de lo que Clausewitz quiso decir a quienes pertenecían a su universo, a quienes compartían la misma experiencia histórica, a quienes daban el mismo sentido a las palabras y, por la otra, la interpretación del sentido o los sentidos que su obra y su sistema tienen o adquieren para nosotros, en función de nuestro universo y nuestras experiencias. Quien confunde ambas tareas viola las reglas del diálogo histórico. Si el intérprete, por bien situado que esté, no logra separarse de sí mismo para ir al encuentro del *otro*, ¿de qué sirve interrogar a un interlocutor que solo nos responderá, como un eco, con nuestras propias palabras?⁹⁷.

En cuanto al futuro de la guerra, Clausewitz no contemplaba su erradicación del panorama humano, idea que coincide con el ambiente entre políticos, filósofos y militares de la época, con la una única excepción de Kant. No concebía la paz más que por y para la libertad de los pueblos organizados como Estados, anunciaba ya la era de las nacionalidades. En los párrafos iniciales del tratado *De la guerra* criticaba con vehemencia a aquellos teóricos del siglo XVIII que habían sugerido que, con el progreso de la civilización, la guerra podría hacerse cada vez menos brutal y sangrienta, cada vez más un ejercicio estratégico sumamente especializado en el que ambas partes aprenderían a aceptar las pérdidas y las ganancias de acuerdo con las “reglas de juego”. En contra de esta visión errónea, Clausewitz

insistió en que cuanto más graves fueran los motivos más considerables serían las ganancias, más vitales los problemas, mayor el grado de participación popular por ambas partes y más sangrienta y destructiva sería la guerra resultante. Veía la guerra como algo arraigado permanentemente en el espíritu de competencia de los grupos humanos.

Por el contrario, para el pensamiento marxista, la resolución definitiva, la paz, llegará con el internacionalismo triunfante, con el fin de la historia: “Los socialistas”, escribe Lenin, “han condenado siempre las guerras entre los pueblos como algo bárbaro y feroz”, sin embargo, acto seguido matiza que “comprendemos que no se pueden suprimir las guerras sin suprimir antes las clases y sin instaurar el socialismo”⁹⁸.

De la misma manera, la teoría de la revolución permanente de Trotsky y la de la revolución ininterrumpida por etapas de Mao Tse-tung, no obstante sus consecuencias, proponen un orden pacífico comunista en el fin de la historia.

Mao Tse-tung postula que la guerra con miras a la revolución proletaria tienda a la paz perpetua. “Cuando la humanidad haya destruido el capitalismo, entrará en la era de la paz eterna y no tendrá más necesidad de guerrear. No se necesitarán más ejércitos, ni buques de guerra, ni aviones militares, ni gases asfixiantes. Por los siglos de los siglos, la humanidad ya no conocerá la guerra. La guerra revolucionaria, ya iniciada, forma parte de esta guerra por la paz eterna”. Un mesianismo dialéctico y milenarista de la paz perpetua mediante la revolución proletaria que preconiza la lucha final basada en la creencia de que la verdadera humanidad empieza y termina con la llegada del comunismo.

MAO Y LA GUERRA PROLONGADA

Los textos de Mao no separan la acción política de la militar y la finalidad político-militar, la toma del poder, mediante una victoria militar total está presente en su obra de forma permanente. Para Mao, la guerra, siguiendo a Clausewitz, constituye una totalidad que preside el fin último a alcanzar. En opinión de Aron, la contribución militar de los escritos de Mao a la teoría de la guerra, en particular el famoso estudio sobre la guerra prolongada, le

parece más original que la contribución política, en la que deduce las consecuencias lógicas de la interpretación leninista de Clausewitz⁹⁹.

En *Sobre la guerra prolongada*, el capítulo “Guerra y política” se abre, en el punto 63, con una cita cuyo autor no se menciona: “La guerra es la continuación de la política”. La cita es, por supuesto, de Clausewitz.

La guerra es la continuación de la política. En este sentido, la guerra es política, y es en sí misma una acción política. No ha habido jamás, desde los tiempos antiguos, una guerra que no haya tenido carácter político. La guerra de Resistencia contra el Japón es una guerra revolucionaria de toda la nación, y la victoria es inseparable del objetivo político de esta Guerra —expulsar al imperialismo japonés y crear una nueva China libre e igual en derechos—; inseparable de la política general de perseverar en la Resistencia y mantener el frente único; de la movilización de todo el pueblo; de los principios políticos de unidad entre oficiales y soldados, unidad entre ejército y pueblo y desintegración de las fuerzas enemigas; de la aplicación eficaz de la política de frente único; de la movilización cultural y de los esfuerzos por ganar el apoyo internacional, incluido el del pueblo japonés. En una palabra, la guerra no puede separarse ni un solo instante de la política. Toda tendencia entre los militares antijaponeses a menospreciar la política, aislando la guerra de ella y abogando por la idea de que la guerra es algo absoluto, es errónea y debe ser corregida¹⁰⁰.

La crítica de la concepción de “la guerra como algo absoluto” es una fórmula de Clausewitz. No se trata solo de una comunidad de ideas, como pensaba Aron, sino también de una comunidad de expresiones, de una forma de redacción según el análisis de Zhang Yuan Lin.

Durante décadas, la discusión sobre la eventual lectura de Clausewitz por Mao se basó exclusivamente en el estudio comparado de las ideas. Las más destacadas autoridades clausewitzianas, como Werner Hahlweg y Raymond Aron, se ciñeron a este método hipotético y especulativo a falta de documentación. Dice Aron:

No sé si Mao Tse-tung leyó o estudió a Clausewitz. Cita la *Fórmula*, remitiéndose a los opúsculos de Lenin de 1915-1917, en los cuales el revolucionario condenaba la socialdemocracia y la defensa nacional. Emplea un lenguaje militar que evoca con frecuencia el del *Tratado*. Pero los términos empleados —defensa, ataque, tiempo-espacio, líneas interiores-líneas exteriores, aniquilación-desgaste— pertenecen a un vocabulario que ya es corriente. Más aún, habría que remitirse a los caracteres chinos

para saber si corresponden a los que utilizan o habrían utilizado los traductores de Clausewitz a partir de la versión rusa¹⁰¹.

Thierry Derbent, autor de *Clausewitz y la guerra popular* (2004), admite que él mismo se limitó a este método en su trabajo. Sin embargo, en “Clausewitz, Mao y el maoísmo”, cuenta Derbent, que ya en 1995, en una tesis de filosofía presentada en Alemania, un investigador de la República Popular, Zhang Yuan Lin, había demostrado de hecho que Mao había leído a Clausewitz. Anteriormente, en 1988, él mismo ya había publicado en Pekín un estudio sobre la influencia de Clausewitz en China en los *Anales de ciencias militares*. Lejos de limitarse a inventariar las referencias y a enumerar su contenido, Zhang Yuan Lin se consagró al estudio de las ideas y llevó a cabo el análisis por el que abogaba Raymond Aron desde los años setenta: la identificación de las citas de Clausewitz en los textos de Mao, comparándolas con las ediciones chinas de *Vom Kriege*¹⁰². Mao se había encontrado con Clausewitz de varias maneras: en primer lugar, por lo bien que hablaba Lenin de él; luego, por los estudios militares chinos modernos, directamente influidos por Clausewitz. Los asesores militares alemanes que dirigían el ejército del Kuomintang estaban familiarizados con Clausewitz. El propio líder, Jiang Jieshi (o Chiang Kai-Shek), se proclamaba clausewitziano e instaba a todos los cuadros del Kuomintang a estudiarlo.

En la China colonial poco sentido tenía la revolución proletaria urbana con la que soñaba Marx y que Lenin trató de llevar a cabo en 1917, en una Rusia en la que más del 80% de la población vivía en áreas no urbanas. Para pensar esta guerra singular, la guerra revolucionaria de China, dice Mao, hay que conocer las leyes de la guerra, luego las leyes de la guerra revolucionaria y, por último, las leyes que derivan de las particularidades de China. Toda guerra configura un todo, pero el conocimiento minucioso de la situación y de todos sus detalles es lo único que permite tomar la decisión justa.

Mao contempla solo dos tipos de guerra:

La guerra, ese monstruo de matanza entre los hombres, será finalmente eliminada por el progreso de la sociedad humana, y lo será en un futuro no lejano. Pero solo hay un medio para eliminarla: oponer la guerra a la guerra, oponer la guerra revolucionaria a

la guerra contrarrevolucionaria, oponer la guerra revolucionaria nacional a la guerra contrarrevolucionaria nacional y oponer la guerra revolucionaria de clase a la guerra contrarrevolucionaria de clase. La historia conoce solo dos tipos de guerras: las justas y las injustas. Apoyamos las guerras justas y nos oponemos a las injustas. Todas las guerras contrarrevolucionarias son injustas; todas las guerras revolucionarias son justas¹⁰³.

Su pensamiento estratégico se basa en dos principios fundamentales: la primacía del factor político y la del factor humano.

Mao destaca constantemente la superioridad del factor político de la guerra, en especial en la guerra revolucionaria, ya que esta es una guerra del pueblo y su éxito o fracaso depende del apoyo político del pueblo. La lucha por el cuerpo y por el alma de la población es, por tanto, una lucha tan política como militar: “La guerra revolucionaria es en nueve décimos guerra no abierta, no regular y solamente es un décimo guerra militar abierta”¹⁰⁴.

Asimismo, destaca la primacía del factor humano en la “política con derramamiento de sangre”: “Las armas son un factor importante en la guerra, pero no el decisivo. El factor decisivo es el hombre, y no las cosas. La correlación de fuerzas es determinada no solo por la potencia militar y económica, sino también por los recursos humanos y el apoyo popular. La potencia militar y economía es manejada por el hombre”¹⁰⁵. Si los objetivos políticos de la guerra no coinciden con las aspiraciones del pueblo y no se consigue la simpatía, la colaboración y el apoyo por parte de la población, entonces está condenada al fracaso.

Para Aron, “la contribución propia de Mao Tse-tung a la síntesis Clausewitz-Marx o, si se prefiere, a la transfiguración del pensamiento clausewitziano en doctrina revolucionaria, es doble, a mi entender: tanto política como militar”¹⁰⁶.

Mao, como estratega, se basó en el legado marxista-leninista/clausewitziano. Se inspiró también en el legado revolucionario de las insurrecciones campesinas, especialmente de la gran Rebelión Taiping¹⁰⁷, así como en la riquísima cultura estratégica china: entre la dinastía Qin (221-206 a. C.) y la dinastía Qing (1644-1912), se publicaron más de 2.000 obras militares importantes en China. Mao cita a menudo a estos historiadores

militares y a los estrategas clásicos, empezando por el más famoso de ellos: Sun Tzu, autor del *El arte de la guerra. Los trece artículos*¹⁰⁸, una de las piezas más extraordinarias que se hayan escrito sobre el tema a través del tiempo. Sun Tzu, inaugurará la vertiente oriental de la “teoría de la guerra”, siendo sus discípulos más reconocidos Sun Bin (considerado continuador de *El arte de la guerra*)¹⁰⁹, Mao Tse-tung o Mao Zedong y Võ Nguyên Giáp (general del Ejército Popular de Vietnam).

Mao no fue un militar profesional, pero desarrolló una actividad militar victoriosa, resultado de una larga guerra, que supo combinar el empleo masivo de ejércitos regulares con las tácticas de la lucha guerrillera. Asimismo, mostró una capacidad de comprensión del pensamiento de Clausewitz que sus enemigos no siempre tuvieron.

Con anterioridad a la publicación del libro *De la guerra*, Clausewitz ya había dado muestras de su interés por el estudio de la guerra de guerrillas, sobre todo por la guerra de la independencia española a partir de 1808 como ejemplo a seguir para liberar a Prusia de la ocupación entonces llevada a cabo por las fuerzas napoleónicas, ante la incapacidad de derrotarlas en campo abierto y presentando la situación en España como modelo de movilización de todos los recursos de la nación en la lucha por la independencia. En *De la guerra*, le dedica un breve capítulo a lo que denomina “el levantamiento popular”¹¹⁰ dentro de la parte dedicada a la defensa. A esta situación, dice, se llega por la incapacidad de las fuerzas regulares para defender el territorio ante un ejército invasor. Las fuerzas guerrilleras deberán evitar el enfrentamiento contra el grueso de este ejército invasor, hostigándolo y negando su control de ciertas áreas del territorio. Así, Clausewitz considera el empleo de la guerra de guerrillas en el contexto de la guerra convencional, ante la derrota de las fuerzas regulares, como último recurso, y siempre en coordinación con la actuación de estas. Aron observa que el Clausewitz teórico de la guerra popular fue olvidado por sus contemporáneos, puesto que el compromiso de la resistencia española acarreaba asimismo el peligro de la revolución en el interior de las fronteras. La guerra popular y la guerra revolucionaria se separaban por una delgada línea en la contingencia.

Más de un siglo después, Mao Tse-tung capturó la esencia de este concepto clausewitziano y propuso la táctica que denominó “defensa estratégica”, que consistía en que las fuerzas guerrilleras debían evitar el enfrentamiento con un enemigo más poderoso. En vez de eso, la consigna era el “acorralamiento” y el “aniquilamiento” de las fuerzas regulares tan pronto como se den las condiciones de momentánea superioridad de los partisanos. En 1928, Mao, con base en el postulado estratégico básico de toda guerra “conservar las fuerzas propias y destruir las del enemigo”, formula el siguiente principio militar clásico, por su similitud con los escritos de Sun Tzu: “El enemigo avanza, nosotros nos retiramos; el enemigo levanta un campamento, nosotros lo tumbamos; el enemigo se cansa, nosotros atacamos; el enemigo se retira, nosotros lo perseguimos”¹¹¹. Las guerrillas, más débiles que su enemigo, no podían ser eficaces ni sobrevivir sin un apoyo popular bien organizado. Movilizar este apoyo era una tarea más bien política que militar, y la importancia de las preocupaciones políticas sobre las militares se convirtió en el eje de las teorías de Mao sobre la guerra. En este sentido, discrepaba mucho del pensamiento militar occidental tradicional, con sus grandes distinciones entre guerra y paz y entre acontecimientos políticos y militares. Mao también discrepó en otros aspectos, especialmente en el valor que se daba al tiempo y al espacio. En la tradición occidental, personificada por Napoleón, la victoria militar debía obtenerse con rapidez y arrebatarse o defender un territorio era el eje del propósito de la guerra. Para Mao, sin medios para arrebatarse o mantener un territorio o para obtener una rápida victoria, el espacio y el tiempo se convirtieron en armas en lugar de objetivos. Una “lucha duradera” prometía cansar al enemigo, si no militarmente al menos políticamente, ya que no podía obtener la rápida victoria que pedía la tradición occidental. Del mismo modo, intentar defender un territorio podía ser suicida para las fuerzas guerrilleras, pero operando en terrenos difíciles, conocidos mejor por ellos que por su enemigo, podían engañarlo y fatigarlo, creando oportunidades para efectuar ataques sorpresa. Estas eran las ideas maoístas clave, centradas en la política, el tiempo y el espacio¹¹².

Hubo que esperar a Mao Tse-tung [dice Aron, para que el] capítulo 26 del libro VI, el armamento del pueblo, de Clausewitz, adquiriese un lugar central en el pensamiento

estratégico y, al mismo tiempo, en la dialéctica de la defensa y el ataque: estrategia y ofensiva táctica, inversión progresiva de la relación de fuerzas hasta la aniquilación del enemigo por el defensor convertido en atacante. Mao retuvo todos los temas clausewitzianos, incluida la aniquilación de las fuerzas enemigas, como finalidad de la defensa. Interpretación lógica del conflicto prolongado en una guerra civil a cuyo término uno u otro debe adueñarse del poder¹¹³.

Mao, en el desarrollo de su teoría sobre la guerra de guerrillas, supo realizar una interpretación correcta de la trinidad de Clausewitz, cumplió plenamente con las tres fuerzas intervinientes en toda guerra, aunque en proporciones diferentes, según los casos: el pueblo, el ejército y el Gobierno (en este caso el Partido Comunista de China), concediendo al pueblo, con su potencial de hostilidad y pasión, la primacía sobre los otros dos, si bien fue la conjunción sinérgica de estas tres fuerzas las que decidieron la victoria final de la insurgencia de Mao sobre el Gobierno nacionalista chino. En este sentido concuerda con la visión de Clausewitz sobre el valor de la pasión aportada por el sentimiento nacional de la población que en el caso de la guerra de guerrillas contaría con una mayor preponderancia sobre los otros dos elementos trinitarios.

HO CHI MINH Y VÕ NGUYỄN GIÁP, DISCÍPULOS AVENTAJADOS DE MAO

La estrategia de la guerra prolongada, trasladada a la que los franceses denominaron con el erróneo nombre de Indochina y que incluía a tres pueblos distintos: laosianos, camboyanos y vietnamitas, fue minando activamente la resistencia de la fuerza expedicionaria francesa. En 1955, el Gobierno francés abandonó la lucha y cedió el poder al Viet Minh (la Liga para la Independencia de Vietnam), liderada por Ho Chi Minh (el que ilumina)¹¹⁴. Francia, tras la derrota, centró su atención en la guerra de Argelia. El 1 de noviembre de 1954, los rebeldes argelinos atacaron posiciones francesas en todo el norte de África e iniciaron una lucha de liberación nacional. La numerosa población europea residente en Argelia se negó categóricamente a tolerar cualquier cambio en el estado legal del país

como parte integrante de Francia. La escalada de la actividad guerrillera planteó a los franceses unos problemas similares a los que habían encontrado en Vietnam, pero, en Argelia, el Frente de Liberación Nacional (FLN) podía golpear también a la población europea. La guerra terminó con el reconocimiento por Francia de la independencia de Argelia el 5 de julio de 1962.

Ho Chi Minh y el equipo dirigente del Viet Minh adaptaron la estrategia de tres fases que Mao había utilizado anteriormente en China. Mao afirmaba que el insurgente era como un pez que nada en el océano de la gente. Así, en una primera fase de tipo político, se consiguen apoyos locales; en una segunda, la considerada como fundamental y la más larga, se debe construir un sistema de apoyo que asegure el control de la población, se expande la base a través de ataques al control gubernamental con tácticas de guerrilla —el objetivo guerrillero no es ganar territorio sino ganar “mentes y corazones” de la población, asegurar su control y obtener apoyo externo— y, en una última fase, una vez reunidas suficientes fuerzas, se realiza una ofensiva abierta con las fuerzas convencionales en la que se busca la victoria final: derrocar al Gobierno y asumir el poder.

Jamás se gobierna solo por la fuerza, y menos cuando se trata del gobierno ejercido por una minoría llegada del otro extremo del mundo a una tierra y una cultura extranjeras. El ejemplo del Viet Minh, dirigido por Ho Chi Minh y Võ Nguyên Giáp, fue seguido por el resto de las colonias europeas, que se levantaron en armas. En particular, en el norte de África, en los dominios británicos de Arabia y en los portugueses de África. Durante la década de 1960, el imperialismo europeo fue derrotado en todos los frentes¹¹⁵.

La despiadada brutalidad con la que los países de industrialización temprana buscaron por entonces saciar su hambre de materias primas, tierras y poder —una brutalidad que dejó su marca en los continentes— ya no puede leerse a partir de las condiciones actuales de los países occidentales. El recuerdo de la explotación, la esclavitud y el exterminio cayó en una suerte de amnesia democrática, como si los Estados occidentales hubiesen sido siempre como lo son ahora, a pesar de que tanto su riqueza como la superioridad de su poder se construyeron, entre otros factores, sobre la base

de una historia sangrienta.

La mejor aplicación de la estrategia de la guerra revolucionaria fue posiblemente la guerra de Vietnam, la que libraron contra las fuerzas coloniales francesas de 1946 a 1954, derrotándolas, y la que enfrentaron exitosamente contra la primera potencia del mundo, los norteamericanos, de 1954 a 1975. El estratega militar vietnamita fue Võ Nguyên Giáp¹¹⁶, que se revelaría como un general de talento verdaderamente notable. Giáp aprendió de Mao los principios de la larga guerra cuando estuvo como refugiado político huido de Vietnam en el cuartel general de Yenan. Había logrado una experiencia práctica en la pequeña guerra de guerrillas que el Viet Minh realizó contra los japoneses. Siguiendo la doctrina de guerra revolucionaria, aplicó sus principios cuando se enfrentó a una potencia superior como Francia, siguiendo cinco fases bien definidas: 1) movilización de las masas, 2) guerra de guerrillas, 3) guerra larga, 4) guerra móvil y 5) ofensiva general. Su genio militar se conocería mundialmente en la épica batalla de Dien Bien Phu (1954)¹¹⁷. En 1974, Giáp comenzaba una ofensiva definitiva de Vietnam del Norte y en abril de 1975 entraba a Saigón, unificando Vietnam en una sola república de carácter socialista.

El modelo estratégico adoptado por Vietnam del Norte bajo la conducción estratégica del general Giáp se inscribe en la “lucha prolongada”, ya que el objetivo, tanto contra los franceses como contra Estados Unidos, fue vital: la independencia y liberación de todo Vietnam.

Los factores políticos y psicológicos jugarán en la guerra de Vietnam un papel preponderante. La lógica clausewitziana se impondrá en los conductores políticos y militares norvietnamitas. Los objetivos políticos de la guerra serían:

[...] romper el yugo imperialista para reconquistar la independencia nacional, derribar a la clase de los propietarios feudales para dar la tierra a los campesinos o, para decirlo de otra manera, resolver radicalmente las dos contradicciones fundamentales de la sociedad vietnamita —contradicción entre la nación y el imperialismo de una parte, contradicción entre el pueblo, esencialmente los campesinos, y la clase de los propietarios feudales de otra— y abrir el camino del socialismo a la revolución vietnamita¹¹⁸.

Por tanto, deduce Giáp: “Solo una guerra prolongada podía permitirnos utilizar al máximo nuestras ventajas políticas, superar nuestra inferioridad material, para salir de nuestra debilidad inicial y llegar a ser fuertes”¹¹⁹. Siendo profundamente asimétricos los medios, en especial en lo tecnológico, en la calidad y disponibilidad de armamento, municiones y equipo, sin embargo, contaban con un conocimiento y adaptación en el difícil escenario geográfico cubierto de selvas y montañas, lo que les daba libertad de acción. A esto habría que añadir que el régimen anticomunista de Vietnam del Sur encabezado por el autocrático Ngo Dinh Diem, que combinaba los peores aspectos del colonialismo francés con un Gobierno de mandarines, gozaba de escasa legitimidad en las zonas rurales. El éxito fue el desgaste del enemigo. Giáp diseñó una estrategia a largo plazo, no se enfrentaban directamente en combates, soportaban importantes bajas y además se logró que la guerra fuese impopular entre los ciudadanos de Estados Unidos. Al final, la victoria vietnamita fue completa.

Para hacer frente a la estrategia desplegada por el Viet Cong —comunista vietnamita, denominación despectiva utilizada por Estados Unidos y sus aliados de Vietnam del Sur— y el FLN, los norteamericanos, en opinión de Noam Chomsky, se vieron forzados a adoptar una serie de soluciones esbozadas por el profesor Huntington, cuya síntesis es: “[...] para aplastar la guerra popular, necesitamos eliminar al pueblo”¹²⁰. La masacre y la evacuación forzada del campesinado, combinadas con un riguroso control de los deportados bajo el dominio norteamericano, constituyó la esencia de la estrategia estadounidense en Vietnam. Los norteamericanos se habían fijado como meta política salvaguardar un Gobierno no comunista en el sur, impedir a los insurgentes survietnamitas, que estaban respaldados por el Gobierno del norte, adueñarse del poder en Saigón.

Una de las enseñanzas más importantes de Clausewitz dice que, ante todo, tanto el líder político como el militar deben tener absoluta claridad sobre el tipo de guerra en la que se encuentran inmersos: “El primer, el más grandioso, el más decisivo acto de juicio que practica el estadista y general es el de situar correctamente la guerra que emprende [...] no tomarla por algo o querer convertirla en algo que no puede ser [...]. Esta es [...] la más amplia

de todas las cuestiones estratégicas”¹²¹. Siendo este un principio tan básico, los líderes políticos y militares estadounidenses tuvieron problemas al ponerse de acuerdo o al convencer a otros sobre la clase de guerra que se estaba llevando a cabo.

Los países que sufrieron la experiencia de la guerra revolucionaria, en realidad de liberación nacional, trataron de combatir un tipo de conflicto para el que no se encontraban preparados. Aníbal Romero analiza los métodos francés, británico y americano y considera que los tres erraron en sus doctrinas de guerra contrarrevolucionaria. El fallo francés, a pesar de su correcta percepción de la naturaleza política del conflicto, lo atribuye a su incapacidad para comprender la legitimidad de muchas de las aspiraciones revolucionarias. Las doctrinas británica y americana insisten en la mala utilización de los principios absolutos de Clausewitz, en buscar soluciones a los aspectos técnico-militares dejando en segundo plano y sin profundizar los problemas políticos. Ambos países ven en la guerra revolucionaria procesos movidos por el comunismo internacional en vez de por la “intolerable situación en que viven las masas populares”. En todos los casos, la doctrina contrarrevolucionaria adolece de un conocimiento serio y profundo de lo que es la revolución. Poca gente podría decir que Estados Unidos no tenía los requisitos necesarios en su poder militar pero no fue capaz de usarlo de una manera efectiva¹²².

Si bien Clausewitz y Mao enfatizan constantemente la interacción de la lucha política y militar, Estados Unidos históricamente ha separado ambas. La opinión estadounidense sostenía que: “Hay guerra y también hay política”. En consecuencia, Estados Unidos concentró su estrategia en uno de los axiomas de Clausewitz, la destrucción del ejército enemigo como el único medio para lograr la victoria. Privilegiaron una guerra convencional contra un adversario que libraba una guerra irregular. El ejército guerrillero comunista en Vietnam siguió los preceptos esbozados por Mao para librar una “guerra popular”, modificada ligeramente por la influencia del general Võ Nguyên Giáp. La preponderancia de los elementos militares y técnicos sobre los aspectos políticos fue la concepción de los mandos norteamericanos en Vietnam, “bombardear Vietnam hasta devolverlo a la Edad de Piedra”, de

acuerdo a un coronel de los “boinas verdes”, determina el fracaso de Estados Unidos en esa contienda. Su aviación arrojó sobre Vietnam cuatro millones de toneladas de bombas, más que las recibidas por Alemania durante toda la guerra. Los líderes de la insurgencia en Vietnam aplicaron fielmente la estrategia de Mao. Como Mao, y Clausewitz antes que él, Giáp entendió la primacía del objetivo político.

Ahora bien, quiero dejar claro que obtener la victoria militar es una cosa y realizarla políticamente, conforme a las aspiraciones y los objetivos marcados, es otra muy distinta, y aquí no se entra en ello. Tales momentos son muy diferentes.

EL CHE Y EL FOQUISMO

La guerra revolucionaria se extendió asimismo en Iberoamérica. Fue el triunfo de la Revolución cubana lo que sirvió de catalizador del proceso, proporcionándole una dimensión global. La insurrección cubana de los años cincuenta no fue resultado de una sola fuerza política, como generalmente se cree y de la que se tiene una idea muy pobre y reduccionista, ni siquiera de una sola corriente político-ideológica¹²³. Fue un movimiento heterogéneo y plural caracterizado por un profundo carácter nacionalista, democrático y reformista radical. Los guerrilleros de las montañas y los clandestinos de las ciudades no fueron los únicos que se opusieron al Gobierno de Fulgencio Batista para emprender un proceso de reformas democráticas y redistributivas contempladas en la Constitución de los años cuarenta. También hubo una amplia oposición cívica, pacífica y electoral, representada, en su mayor parte, por los dos principales partidos opositores: el Partido Auténtico y el Partido Ortodoxo, oposición que también se extendía a sectores militares, vinculados a los partidos tradicionales. Papel de primer orden fue el que jugaron los estudiantes universitarios encabezados por la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) y otros sectores juveniles. Si bien desde 1952 hasta 1958 hubo proyectos pacíficos y electorales que buscaron el fin de la dictadura, desde 1956 la vía insurreccional se convirtió en la forma principal de lucha. En las insurrecciones urbanas y rurales confluyeron sectores de los

viejos partidos opositores, juventudes universitarias, obreras y profesionales, militares disidentes y sectores del campesinado, que constituyeron la base social del Ejército Rebelde en la Sierra Maestra. El peso y la fuerza de choque principal de la insurrección recayó en tres grupos claramente identificados que confluyeron en la gestión revolucionaria tras la victoria: el Movimiento 26 de Julio; el Directorio Revolucionario 13 de Marzo, cuyo máximo dirigente, José Antonio Echeverría (“Manzanita”), fue uno de los principales líderes estudiantiles contra la dictadura de Batista, presidente de la Federación Estudiantil Universitaria (FEU) y jefe máximo de su brazo armado —el Directorio Revolucionario, fue finalmente abatido por la policía de batista—; y un tercer grupo, formado por los comunistas del Partido Socialista Popular, al principio hostil a la insurrección armada, que se unió al movimiento del 22 de julio, meses antes de la fuga de Batista. De los tres, la fuerza más importante y significativa fue el Movimiento 26 de Julio (M-26-7) encabezado por Fidel Castro. Finalmente, con un Gobierno en descomposición y un ejército en retirada, la guerrilla dio el golpe de gracia prácticamente sin golpear.

La Primera Conferencia de Solidaridad de los Pueblos de África, Asia y América Latina, conocida como Primera Conferencia Tricontinental de La Habana en 1966, que contó con la participación de más de 500 delegados procedentes de 82 naciones de dichos continentes para formar una alianza contra el colonialismo y el imperialismo militar y económico, se considera como el pistoletazo de salida de muchos de estos movimientos que encontrarían en Ernesto Guevara su mejor defensor e ideólogo y en el francés Régis Debray su principal tratadista. La teoría del foquismo desarrollada por el Che Guevara a partir de la experiencia guerrillera cubana —iniciar “focos” revolucionarios que se multiplicarían como en un incendio— prendió con fuerza entre los jóvenes revolucionarios decepcionados con los partidos comunistas, centrados en la acción legal y que solo admitían la guerra de guerrillas en última instancia en el caso de que se dieran unas condiciones muy favorables. A finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, prácticamente toda América Latina sufría alguna forma de violencia extrema. La guerra sacudía a Colombia, El Salvador, Guatemala y Nicaragua.

Gobiernos militares presidían 12 de los 20 países latinoamericanos y las guerrillas operaban, en mayor o menor medida, en toda la región. En muchos casos, estos grupos rebeldes, que empuñaron las armas contra estos regímenes tiránicos y dictaduras militares apoyadas por Estados Unidos, recibieron apoyo activo y directo de La Habana.

El Che Guevara insistía en que no es imprescindible que en un país se den las condiciones objetivas para desarrollar un proceso revolucionario, sino que bastan unas condiciones mínimas para formar el primer grupo guerrillero, constituyendo así un foco revolucionario. En la teoría foquista del Che, la trinidad de Clausewitz es inexistente; el peso de la lucha lo soporta un grupo guerrillero que no obedece órdenes de un órgano político y que no interactúa con la población de forma permanente, sino que más bien espera que la población se sume a él. El Che teorizó sobre el desarrollo revolucionario desde el foco guerrillero inicial hasta la toma del poder. No tuvo lo suficientemente en cuenta las circunstancias particulares en las que se produjo la Revolución cubana y buscó adaptar la realidad a su teoría foquista. Tomó la guerrilla cubana como el modelo teórico a seguir, con independencia de las condiciones históricas, del tiempo y del espacio. No siempre hay que esperar a que se den todas las condiciones para la revolución: “El foco guerrillero insurreccional puede crearlas”, escribía en *La guerra de guerrillas*¹²⁴. Ernesto Guevara no tuvo en cuenta lo que Sun Tzu, Clausewitz, Lenin, Mao o Giáp tenían por fundamental. Ignoró la preeminencia de la política revolucionaria sobre la guerra revolucionaria y puso el foco guerrillero en primer plano; creyó que la política seguiría de mal o buen grado al estallido violento, lo que le pasó en el Congo, en donde la expedición resultó un fracaso debido a la falta de apoyo local, a problemas logísticos y a los conflictos internos dentro del movimiento insurgente. Las circunstancias congoleñas no tenían nada que ver con las circunstancias cubanas, aquellas que Guevara había creído que eran universales.

El testimonio del Che de sus primeras semanas en el Congo es amargo; según lo cuenta en su diario, faltaba “una autoridad central única” y los “mandos carecen del nivel cultural apropiado y de la fidelidad absoluta a la causa de la Revolución”; además, las armas pesadas se dispersaban

demasiado y no había disciplina en las unidades, que “carecen completamente de preparación”. El propio Guevara lo describe como “la historia de un fracaso [...] más correctamente, la historia de una descomposición”¹²⁵. El Congo era el segundo fracaso tras el intento fallido de crear un foco guerrillero (1963-1964) en una zona selvática de la provincia de Salta (Argentina), cerca de la frontera con Bolivia, bajo su inspiración directa, con el nombre de Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP) y en el que su compatriota y amigo Jorge Masetti perdió la vida, junto a otros 12 compañeros más.

Lo de Salta y lo del Congo le volvió a pasar en Bolivia donde, entre otras consideraciones, Guevara inició un proceso subversivo teniendo en frente al mismo dirigente del comunismo boliviano, Mario Monje. En Bolivia se mostraron de manera trágica las limitaciones estratégicas de Guevara: la incapacidad de adaptar la política revolucionaria a las circunstancias históricas de cada lugar y la necesidad imperiosa de que la política revolucionaria precediera a la guerra revolucionaria. Entender adecuadamente la esencia de la guerra y su aspecto trinitario —pueblo, ejército y líderes— fue clave para el éxito de Mao, no alcanzar la “pasión del pueblo” fue clave en la derrota del Che en Bolivia¹²⁶.

Gérard Chaliand, sociólogo francés, experto en conflictos armados y en relaciones internacionales y estratégicas, cuya amplia experiencia en guerras revolucionarias en los años sesenta y setenta y su conocido apoyo a la mayoría de los movimientos revolucionarios dan valor a sus advertencias sobre la validez doctrinal de la teoría, ha expresado que, a excepción de Cuba, la guerra revolucionaria ha tenido éxito únicamente en algunas partes de Asia —en China y Vietnam—. En su opinión, la identidad y cohesión social nacionales son demasiado débiles en el resto de Asia, África y Latinoamérica como para sobrevivir a la horrible y prolongada tensión de librar una guerra revolucionaria. En el resto del mundo las guerras revolucionarias han caído ante la represión o se han dividido en fracciones étnicas, regionales o de tribus cuya hostilidad entre ellos es más fuerte que el objetivo común revolucionario. Chaliand se pregunta qué es lo que ha llevado a la victoria o a la derrota en las docenas de guerras revolucionarias libradas

desde 1945. Las victorias de los rebeldes casi siempre han sido contra la ocupación extranjera o contra un régimen colonial donde los sentimientos nacionalistas —y a veces racistas— se unen contra un Gobierno de extranjeros y sus colaboradores. Las posibilidades de una victoria también son grandes cuando se enfrentan a un régimen impopular, corrupto y débil, como el de Batista en Cuba o el de Somoza en Nicaragua, donde incluso las fuerzas gubernamentales acaban uniéndose a la rebelión. Pero más allá de estos claros puntos de referencia poco podemos decir. La doctrina de la guerra revolucionaria se desarrolló en sociedades de campesinos que cultivaban arroz, con su gran tradición de la solidaridad familiar y cooperación comunitaria. La guerra de guerrillas, que ha sido el principal método militar de la guerra revolucionaria, se basa fundamentalmente en estos campesinos. Pero los campesinos son básicamente conservadores, están más dispuestos a sufrir que a arriesgar lo que han conseguido trabajando duramente. No son más receptivos a los agitadores rebeldes, los cuales suelen ser personas educadas y urbanizadas, que a los agentes de un Gobierno central distante y desconfiado. De hecho, dice Chaliand, casi todas las teorías después de Mao sobre la guerra revolucionaria proceden de estos intelectuales, cuya incapacidad de comprender al mundo campesino es notoria. En este sentido, la doctrina sobre la guerra revolucionaria se convierte en mitológica, dando esperanzas a una pequeña vanguardia revolucionaria cuando las posibilidades reales de una victoria pueden ser remotas. Parece que los campesinos solo pueden ser movilizados para una guerra revolucionaria cuando sus vidas se han visto deterioradas con tal rapidez y tan radicalmente que se encuentran desesperados. En 1927 Mao describió las pésimas condiciones de los pobres campesinos chinos en la provincia de Hunan. En desacuerdo con la línea ortodoxa de que los campesinos tenían, como mucho, un potencial revolucionario limitado, Mao insistió en que eran tan malas las condiciones en Hunan y en otras partes de la China rural que la revolución podría basarse en los desesperados campesinos chinos. Esta gente, al contrario que los campesinos europeos del siglo XIX, ya no tenía nada que perder. Una década después, tras duras batallas dentro del Partido Comunista chino, Mao había ganado la discusión y

se convirtió en el indiscutible líder del movimiento revolucionario. Nadie, ni siquiera el propio Mao, creía en 1937 que en 12 años se ganaría la guerra revolucionaria china¹²⁷.

En cuanto a la guerra de guerrillas urbana, cuya arma principal fueron actos que normalmente se han denominado terroristas, rara vez lograron sus propósitos originales y las guerrillas urbanas han encontrado la supervivencia tan difícil como se dice en las teorías de Mao. Incluso en el caso de la violencia antidictatorial es muy difícil evaluar comparativamente los bienes obtenidos y los males causados al intentar alcanzarlos.

Y LLEGÓ EL MARISCAL STALIN Y MANDÓ PARAR

De la guerra fue uno de los textos más leídos y estudiados en las academias y en las escuelas de guerra soviéticas hasta que, hacia finales de la Segunda Guerra Mundial, el 30 de enero de 1946, Yevgeni Razin, profesor de Historia Militar en las academias soviéticas, formuló una consulta por escrito al mariscal Iósif Stalin acerca de si las posiciones de Lenin sobre Clausewitz habían envejecido y cuál debía ser la actitud a seguir respecto de la herencia teórico-militar de Clausewitz¹²⁸. Esta duda surgió a raíz de un artículo del teniente coronel Mescheriakov, que aparecía en una revista especializada bajo el título de *Clausewitz y la ideología militar alemana* y que calificaba al prusiano de reaccionario en estado puro. Al coronel Razin, de acuerdo con la estima que Lenin profesaba a Clausewitz, le sorprendía la tendencia de los círculos militares soviéticos a asimilar el pensamiento de Clausewitz al de los Estados mayores hitlerianos:

Para la avanzada ciencia militar soviética, en general, y para nuestra ciencia teórico-militar, en particular, constituye un problema fundamental saber cuál debe ser nuestra actitud hacia la herencia familiar del pasado. Nosotros tenemos en los clásicos del marxismo-leninismo claras y precisas orientaciones, una completa asimilación de todo lo que dio la ciencia precedente, una elaboración crítica de todo lo creado por el pensamiento humano, la comprobación en la práctica [...]. Esto corresponde por completo, también, a la cultura militar. Por consiguiente, las realizaciones de la cultura burguesa no las rechazamos fundándonos, por ejemplo, en que tales realidades

fueron utilizadas, como es sabido, por los fascistas, en beneficio de la barbarie más salvaje. Las realizaciones de la cultura burguesa las utilizamos para la construcción del socialismo, para la edificación de la sociedad comunista. Pero nosotros no asimilamos mecánicamente toda la suma de conocimientos de la ciencia burguesa; nosotros volvemos a elaborar este conjunto críticamente y sobre nuevas bases económicas, sociales y políticas, impulsando, así, la ciencia hacia adelante. ¿Es justa mi apreciación de que el autor del artículo no ha comprendido para nada a Clausewitz y que por eso nos recomienda renunciar a esa herencia teórico-militar? Engels tenía razón cuando afirmaba que “un hombre que juzga a cualquier filósofo no por la parte perdurable y progresista de su obra, sino por lo que es necesariamente transitorio y reaccionario —por el *sistema*— habría hecho mejor en callarse” (carta de Engels a Konrad Schmidt del 1 de julio de 1891). ¿Acaso sería justo arrojar por la borda no solo lo idealista, lo metafísico, etc., sino también todo lo positivo que Clausewitz nos legó en lo que respecta a la teoría militar? [...] ¿O acaso es posible que a la luz de la experiencia de la Gran Guerra por la patria toda la obra de Clausewitz sea considerada de un modo absolutamente distinto del que fue objeto por parte de Lenin?¹²⁹.

En su respuesta, Stalin consideró a Clausewitz caduco como autoridad militar, “un representante del periodo manufacturero de la guerra”¹³⁰ y que, a diferencia de Engels, la opinión favorable que tenía Lenin de él se debía a que “no era especialista en temas militares”:

Lenin ponderaba a Clausewitz ante todo porque, no siendo este marxista, gozando en su tiempo de autoridad como especialista en cuestiones militares, confirmaba en sus trabajos la conocida tesis marxista según la cual entre la guerra y la política existe un enlace directo, que la política engendra la guerra y que la guerra es la prolongación de la política por medios violentos. La referencia sobre Clausewitz le era aquí necesaria a Lenin para caracterizar una vez más a Plejánov, Kautsky y otros como socialchovinistas y socialimperialistas. Él alabó además a Clausewitz por el hecho de que este destacaba en sus obras, justamente desde el punto de vista marxista, que el repliegue en conocidas circunstancias desfavorables es una forma de lucha tan legítima como la ofensiva. A Lenin le era necesaria aquí la cita de Clausewitz para poner en evidencia una vez más a los “comunistas de izquierda”, que no admitían el repliegue como forma legítima de lucha. Por consiguiente, Lenin abordó los trabajos de Clausewitz no como militar sino como político, y se interesó respecto de sus obras fundamentalmente por aquellas cuestiones que demuestran el enlace de la guerra con la política. En este sentido, en lo que respecta a la crítica de la doctrina militar de Clausewitz, nosotros, herederos de Lenin, no estamos condicionados por indicación

alguna de este último que sea capaz de limitar nuestra absoluta libertad de crítica. ¿Debemos nosotros criticar en su esencia la doctrina militar de Clausewitz? Sí, debemos. Todos nosotros estamos obligados, desde el punto de vista de los intereses de nuestra causa y de la ciencia militar de nuestro tiempo, a efectuar la crítica no solo de Clausewitz, sino también de Molke, Schlieffen, Ludendorff, Keitel y otros representantes de la ideología militar en Alemania. En los últimos 30 años Alemania impuso al mundo por dos veces una guerra sangrienta, y en ambas oportunidades resultó vencida. ¿Es esto casual? Naturalmente que no lo es. ¿No significa esto que no solo Alemania en su conjunto sino también su ideología militar no resistió la prueba? Sin duda significa todo esto. Es por todos conocido con qué respeto trataron los militares de todo el mundo —y entre ellos también nuestros militares rusos— la autoridad de los militares de Alemania. ¿Es preciso acabar con este innecesario respeto? Sí, es preciso acabar con él. Pues bien, para esto es necesario la crítica, especialmente por nuestra parte, por parte de los vencedores de Alemania. En lo que se refiere particularmente a Clausewitz, él, claro está, ha envejecido como autoridad militar. Clausewitz fue, en suma, un representante del periodo manufacturero de la guerra. Pero ahora estamos en el periodo de la guerra de maquinarias. Y, claro está, el periodo de las maquinarias exige nuevos ideólogos militares. En consecuencia, es ridículo tomar ahora lecciones de Clausewitz. No es posible avanzar e impulsar la ciencia hacia adelante sin someter a un análisis crítico las tesis y opiniones envejecidas de los especialistas reconocidos. Ahora bien, esta actitud debe observarse no solo respecto de los especialistas en asuntos militares, sino también de los clásicos del marxismo¹³¹.

Esta condena de Clausewitz por Stalin se convirtió en la posición oficial del movimiento comunista internacional, con la excepción de Mao, que criticó frontalmente este veredicto dando la razón al coronel Razin en un discurso pronunciado en enero de 1957, en una conferencia a los cuadros del Partido Comunista de China:

[Marx, Engels y Lenin] estudiaron e investigaron con ahínco las más variadas cosas de su tiempo y de la historia y, además, enseñaron a la gente a obrar así [...] Stalin negó la ciencia militar alemana al afirmar que, como los alemanes habían sido derrotados, ya no tenía validez su ciencia militar y no había para qué leer los trabajos de Clausewitz. En Stalin hubo mucho de metafísica; además, él enseñó a mucha gente a ponerla en práctica. [...] La cuarta edición del *Diccionario filosófico abreviado*, redactado en la Unión Soviética, refleja en su definición de la “identidad” este punto de vista de Stalin. El diccionario dice: “Fenómenos tales como la guerra y la paz, la

burguesía y el proletariado, la vida y la muerte, no pueden ser idénticos, porque son radicalmente contrarios y se excluyen mutuamente.” Esto quiere decir que tales fenómenos radicalmente contrarios, en vez de tener una identidad marxista, solo se excluyen entre sí, no están mutuamente vinculados ni pueden, en determinadas condiciones, transformarse el uno en el otro. Tal afirmación es por completo errónea. Según la opinión de ellos, la guerra es la guerra y la paz, la paz, sin que entre una y otra haya conexión alguna, sino simple exclusión mutua; la guerra no puede transformarse en paz, ni viceversa. Lenin citó una vez las siguientes palabras de Clausewitz: “La guerra es la continuación de la política por otros medios”. La lucha en los tiempos de paz es política, y lo es también la guerra, aunque valiéndose de medios especiales. La guerra y la paz se excluyen mutuamente y al mismo tiempo están interconectadas; además, en determinadas condiciones, la una se transforma en la otra. Si la guerra no se incubara en los tiempos de paz, ¿cómo podría estallar de repente? Y si durante la guerra no se incubara la paz, ¿cómo podría esta llegar súbitamente? [...] A Stalin se le escapó la conexión existente entre la lucha y la unidad de los contrarios. La mentalidad de ciertas personas en la Unión Soviética es metafísica¹³².

CAPÍTULO 3

¿PODEMOS DAR POR ACABADA LA 'ERA CLAUSEWITZIANA'?

El pensamiento de Clausewitz no ha escapado a los malentendidos que preveía y contra los cuales prevenía a sus lectores. Ha sido reinterpretado generación tras generación de modos diversos e incluso opuestos. La idea trinitaria de la guerra, casi 200 años después, todavía genera discusiones académicas y es el punto de partida para otras publicaciones de los pensadores modernos de la guerra.

En un escenario de profundo cambio del orden mundial, marcado por la caída del Muro de Berlín en 1990, la implosión de la Unión Soviética y el fin de la Guerra Fría, es una coincidencia destacable que, junto a las principales obras de los nuevos estudiosos de la guerra, surgieran dos obras polémicas que marcarían una fuerte impronta en la década. Me refiero al “Fin de la Historia” (1992), como parte de un ensayo anterior de 1989¹³³, del historiador estadounidense Francis Fukuyama, y *¿El choque de las civilizaciones?* (1996) del politólogo Samuel Huntington¹³⁴.

Fukuyama enuncia el final de la historia, de la evolución ideológica de la humanidad y la consagración de la democracia liberal occidental como la forma final de gobierno humano. Así, el fin de los conflictos ideológicos se interpreta como el fin de las guerras y revoluciones sangrientas, debido a que las creencias religiosas y nacionalistas dejan de tener relevancia universal. Su tesis central es que la historia humana se mueve hacia un estado de armonía idealizado mediante los mecanismos de la democracia liberal¹³⁵. No pasaría mucho tiempo para que esta fabulación fuera rebatida analítica¹³⁶ y empíricamente, en los hechos, por la persistencia tanto de los viejos como de

un nuevo tipo de conflictos de raíces filosóficas, religiosas y étnicas que se remontan al pasado. Esto llevaría al politólogo norteamericano Samuel Huntington a tratar de explicarlas con una de esas teorías simplificadas de la realidad, expuesta primero en un artículo aparecido en la revista *Foreign Affairs* en 1993, con el argumento de que hemos superado la era de las guerras de religión y de los Estados nación y que hemos entrado en una nueva etapa de la historia caracterizada por el “choque de civilizaciones”. En dicho artículo planteó por primera vez su tesis de que “la próxima guerra mundial, si la hay, será una guerra entre civilizaciones”. Tres años más tarde, en 1996, explicaría con más detalle estos argumentos en su libro *El choque de las civilizaciones*, donde se afirma que los actores políticos centrales del siglo XXI serían las civilizaciones y que los principales conflictos serían los conflictos entre civilizaciones, no entre ideologías, como durante la mayor parte del siglo XX, ni entre Estados nación. Sobre la línea de fractura que separa las civilizaciones occidental e islámica, dice, el conflicto dura ya 1.300 años y es improbable que se apacigüe. Pronostica que en un futuro inmediato el mundo estará forjado por las interacciones de siete u ocho grandes civilizaciones: occidental, confuciana, japonesa, islámica, hinduista, eslavo-ortodoxa, latinoamericana y quizá africana. Estas ocho grandes civilizaciones actuarán a modo de gigantescas “placas tectónicas” que chocarán entre sí, dando lugar a una serie de conflictos que constituirían la esencia del próximo siglo. En realidad, Huntington, no se refiere en absoluto a civilizaciones. Realiza una lista de las principales potencias del momento, o grupos de poder y de intereses, y opta por llamarlos civilizaciones.

Una de las razones por las que el punto de vista de Huntington parece convincente es que resulta familiar. La idea del choque de civilizaciones, guerra entre razas y tribus, la amenaza de los bárbaros, ha estado presente entre nosotros desde el descubrimiento de mundos más allá de nuestras fronteras. El mundo no occidental y Europa han estado en tensión desde que las grandes exploraciones de los siglos XV y XVI pusieron en contacto directo a Europa con las civilizaciones asiáticas y comenzó la colonización de América y de África. “La cortina de terciopelo de la cultura”, decía, “ha reemplazado al telón de hierro de la ideología”. Como ejemplo pone los

conflictos de la antigua Yugoslavia. Afirma que “el factor individual más importante” que causó la guerra en Yugoslavia “probablemente fuera el cambio demográfico”, al incrementar el número de musulmanes en Bosnia y en la provincia serbia de Kosovo predominantemente musulmana. Esto — sostiene— llevó a los musulmanes de Kosovo a reivindicar su condición de república autónoma dentro de la antigua Yugoslavia, provocando de este modo el temor serbio a la secesión de Kosovo y a la violencia que “los serbios afirmaban” planteaba para ellos una amenaza “con proporciones de un genocidio”. Esto —concluye Huntington— es lo que encendió la mecha del nacionalismo serbio que los llevó a atacar Croacia y Bosnia.

Uno de los fenómenos más citados como ejemplo del supuesto “choque de civilizaciones” es el terrorismo yihadista, que se interpreta como un enfrentamiento entre las civilizaciones islámica y occidental. Sin embargo, la mayoría de los ataques yihadistas tienen lugar en países de la propia “civilización islámica” y la mayoría de sus víctimas son musulmanas. Huntington se muestra reacio a contemplar el fundamentalismo islámico como un factor distinto, polémico y discutido dentro de la religión islámica y en la política actual, dirigido al interior más que al exterior. El argumento del eminente profesor Samuel P. Huntington de que en el futuro las guerras serán conflictos entre civilizaciones desplaza la responsabilidad de estas guerras del terreno de la voluntad humana y de la decisión política al de la predestinación cultural. Si aceptamos que los conflictos del futuro serán básicamente culturales, podemos concluir que no tendrán solución. La guerra cultural, como dice William Pfaff, es intrínsecamente innegociable e irresoluble, y acierta cuando apunta:

Los verdaderos conflictos en el mundo actual y los que deberemos afrontar en el futuro tienen que ver con intereses y expansión nacionales, poder, dinero, comercio, territorio, petróleo, historia, ideología religiosa y política, las ambiciones de los políticos y las pasiones de los pueblos. Todos ellos tienen solución. Si algunas de estas soluciones surgen como resultado de una guerra, habrá guerras por un objetivo definido y tendrán un final. Las guerras entre civilizaciones no tienen final, ni tampoco límites¹³⁷.

Lo “novedoso” de las guerras de finales del siglo XX y del XXI es descrito

como el fin de la guerra interestatal “clauswitziana” por algunos estrategas, académicos de prestigio y analistas sociales contemporáneos que participan, de distintas maneras, de la idea de dar por acabada la “era clauswitziana”. La causa: la aparición de una nueva amenaza difusa, irregular, distinta de los ejércitos convencionales y que conlleva una forma diferente de concebir y hacer la guerra respecto de la que tradicionalmente ha caracterizado el enfrentamiento armado.

Ciertamente, la guerra como la describe Clausewitz se focaliza en el Estado. La asociación política que hace la guerra es el Estado y solo esta asociación es la considerada fundamentalmente en el tratado *De la guerra*. Esto ha generado una tendencia a identificar el argumentario clauswitziano con un enfrentamiento entre contendientes de capacidades similares, con un conflicto simétrico, en términos convencionales, argumento que es utilizado por ciertos autores para concluir la no aplicabilidad de la teoría de Clausewitz al nuevo paradigma del conflicto asimétrico y la guerra irregular actual. De entre estos críticos —resultaría prolijo citarlos a todos— cabe destacar a los historiadores contemporáneos, el británico John Keegan, el israelí Martin van Creveld, la académica británica Mary Kaldor, el politólogo Herfried Münkler y el teórico social alemán Harald Welzer, para quienes la naturaleza de la guerra ha cambiado cualitativamente, por lo que las enseñanzas del prusiano no son aplicables.

John Keegan cree que las causas de la guerra son culturales más que políticas y que, por naturaleza, la guerra es un ritual cultural propio de cada civilización. Van Creveld, por su parte, cree que las causas de la guerra son sociales y que estas residen en la naturaleza humana, en su espíritu lúdico y deportivo. Van Creveld y Keegan construyen sus argumentos a partir de una crítica radical a la perspectiva clauswitziana pretendidamente universalista de la guerra. Clausewitz se afanó por alcanzar una definición de la guerra que comprendiera sus atributos permanentes, generales o pretendidamente universales, pero era consciente de que cada sociedad o cultura producía sus guerras e imponía sus propias reglas a los actores sociales en el combate. Destacó, por un lado, que cada época tenía “su propia teoría de la guerra” y que, por esto mismo, las “anécdotas de cada época tienen que ser por tanto

juzgadas teniendo en cuenta sus peculiaridades”¹³⁸. Por otro lado, señalaba, esto no invalidaba el esfuerzo intelectual por comprender esas especificidades “conforme a principios filosóficos”, dado que “esta dirección de la guerra condicionada por las circunstancias de los Estados y del poder bélico tiene que llevar en sí algo más general [...] que es con lo que tiene que tratar ante todo la teoría”¹³⁹. En todo caso, la teoría de *De la guerra* está dirigida a la comprensión del fenómeno, no es una guía para la acción, es descriptiva, no prescriptiva y su condición analítica es la que le permite ser utilizada aún hoy. Para Van Creveld y Keegan la guerra es un fin en sí mismo y no un medio para alcanzar objetivos políticos como en Clausewitz. Ambos critican el concepto trinitario de la guerra y enfatizan los aspectos tácticos, los procedimientos como la guerrilla o el combate insurgente (Van Creveld), las formas de guerrear, o los procedimientos de combate, en Occidente, América o Asia (Keegan), mientras Clausewitz habla de la guerra en un nivel teórico de mayor abstracción. El idear esquemas estratégicos y nuevas tácticas le interesaban mucho menos que identificar los elementos permanentes de la guerra y llegar a comprender su funcionamiento.

John Keegan, en una obra extensa, en la que destaca su libro *Historia de la guerra* (1993) criticó los planteamientos de Clausewitz, un autor a quien detestaba, sosteniendo que el prusiano simplemente identificaba la guerra con el Estado y al que acusaba de desconocer otros modos que las civilizaciones no europeas tienen de comprender y de hacer la guerra.

Aunque las definiciones y casos históricos abordados en *De la guerra* tenían por referencia la Europa del siglo XVII hasta principios del XIX, no escapaba al entendimiento de Clausewitz que en cada sociedad o cultura la guerra asumía formas propias: “Tártaros semibárbaros, repúblicas del mundo antiguo, señores feudales y ciudades comerciales en la Edad Media, reyes del siglo XVIII, finalmente príncipes y pueblos del siglo XIX: todos hacen la guerra a su modo, la hacen de forma distinta, con otros medios y persiguiendo otro objetivo”¹⁴⁰.

Keegan conceptualiza la guerra como producto cultural de determinadas civilizaciones, siendo en muchas ocasiones un determinante de las formas culturales y en algunas sociedades la cultura en sí. El capítulo primero de la

introducción del libro citado, titulado “¿Qué es la guerra?”, arranca con una afirmación rotunda de su desacuerdo con Clausewitz: “La guerra no es la continuación de la política por otros medios”¹⁴¹. Sostiene que para muchas sociedades la guerra ofrece otras funciones de carácter religioso, entre otros aspectos culturales, distintos de una función meramente política. Considera que la fórmula responde a una visión limitada del mundo, circunscrita al contexto en que Clausewitz nació y creció, el Estado prusiano y el regimiento. Estas influencias, añade, sumadas a las campañas napoleónicas que asolaron a su país, dominaron su pensamiento de manera tan estrecha que no le permitieron observar la guerra en otros contextos. Para Carl Schmitt, es precisamente esta estrechez la razón de su éxito:

[El] libro *De la guerra* considera exclusivamente la guerra terrestre. El gran mundo de los océanos, las guerras marítimas oceánicas [...] quedan completamente desatendidas. Necesariamente, el oficial del Estado Mayor prusiano piensa y argumenta desde la situación de su propio Estado [y circunstancias]. La estrechez provocó en este caso la concreción del pensamiento, y esto es la causa del inmenso éxito de la teoría de la guerra. Ningún pronosticador, ningún profeta del siglo XIX habría podido prever que esta teoría arraigada en la estrechez prusiana entraría en la gran práctica político-mundial del siglo XX [...] ya hay historiadores que consideran su actual fama mundial como políticamente sospechosa, porque revolucionarios profesionales como Lenin y Mao participaron esencialmente en crear esta fama universal¹⁴².

Keegan busca superar estas limitaciones estudiando la guerra fuera de Europa, diferenciando el modo occidental del modo asiático de hacer la guerra:

La antropología nos dice, y la arqueología nos indica, que nuestros antepasados civilizados eran sanguinarios, en tanto el psicoanálisis trata de persuadirnos de que en todo hombre anida un salvaje en lo más profundo de su ser [...]. Consideramos la cultura como el factor crucial de la conducta humana [...]. Somos animales culturales y es la riqueza de nuestra cultura lo que nos sirve para aceptar nuestra innegable capacidad para la violencia, convencidos, no obstante, de que su brote es una aberración cultural¹⁴³.

Tomando como base la cultura, el historiador explica los fenómenos

sociales que provocan el cambio y entre ellos, está la guerra. Sin embargo, sostiene que, debido a que nadie está dispuesto a aceptar los costos humanos de las guerras, es posible que esta se abandone como práctica normal. Está convencido de que se puede controlar la violencia, aunque considera que la cultura occidental nunca ha limitado la guerra. El derecho humanitario, las leyes de guerra, la disuasión, el control de armamentos, etc., no surtieron efecto durante el siglo XX, pero, a pesar de todo, Keegan parece vislumbrar un mundo sin guerra. Su opinión sobre Clausewitz fue fuertemente criticada por desinformada, imprecisa y equivocada, entre otros, por los historiadores Peter Paret y Michael Howard, autores, entre otros trabajos, de la considerada mejor traducción al inglés del tratado *De la guerra*. Paret considera que es:

[...] una falacia considerar la estructura teórica de *De la guerra* incompleta por tratar la cuestión de la guerra [...] basada en los tipos de conflicto que conocía el autor y en los que estaba más interesado [...] [Clausewitz] realizó un estudio de la guerra como un fenómeno total y *De la guerra* es aún hoy en día el trabajo más importante en este sentido. Incluso Maquiavelo no llegó a estar a su nivel, a pesar de compartir su apasionado interés por la interacción de la política y de la guerra¹⁴⁴.

Más contundente se muestra el sociólogo francés Julien Freund, para quien Clausewitz ha desarrollado de una manera definitiva el tipo ideal de guerra (en el sentido de Max Weber), de tal forma que tiene su validez incluso en una época de amenaza termonuclear:

Aquel que pretenda poder añadir elementos esenciales inéditos al análisis teórico que Clausewitz hizo de la guerra daría pruebas de gran fatuidad. El autor de *De la Guerre* ha elaborado, antes que la letra, el arquetipo de la guerra en general, que sigue siendo valedero a pesar de las amenazas de un conflicto termonuclear, o, mejor dicho, estas amenazas y la Guerra Fría no hacen sino confirmar la justeza de las explicaciones de Clausewitz. Parece, pues, que haya captado verdaderamente la esencia eterna de la guerra¹⁴⁵.

En 1991, Martin van Creveld, publicó *La transformación de la guerra*, un libro que alcanzó una gran repercusión¹⁴⁶. Realiza una radical crítica a la concepción clausewitziana de la guerra, pues consideraba que esta estaba unilateralmente asociada a la guerra convencional interestatal librada por

fuerzas armadas de Estados, la cual, decía, se encontraba “en sus últimos suspiros”¹⁴⁷.

Para Van Creveld, la idea moderna de la guerra como instrumento de la política se correspondería con una realidad histórica europea abierta en el siglo XVII que antecedió a la trinidad “Gobierno, ejército y pueblo”, pues esta fue una invención de la Revolución francesa. Ese modelo estatal de la guerra solo tuvo vigencia entre la Paz de Westfalia (1648) y el fin de la Guerra Fría (1989-1991). La tesis de Van Creveld era que la guerra no estatal y no trinitaria dominó la historia de la humanidad antes de 1648, continuó haciéndolo prácticamente en todo el mundo no occidental desde entonces hasta los siglos XIX-XX y encontró un escenario internacional propicio en el periodo que siguió a la Guerra Fría con el “terrorismo”. Destacaba que la pérdida relativa de relevancia de los Estados para hacer la guerra comenzó a evidenciarse con la disposición de armas nucleares desde mediados del siglo pasado, pues estas limitaban el recurso efectivo a la guerra por parte de los Estados, toda vez que el combate por “algo serio” podía acarrear “el riesgo de un mutuo suicidio”¹⁴⁸.

Afirma que los conflictos predominantes serán los de baja intensidad, enfrentando a grupos raciales, religiosos, sociales y políticos particulares, que no pueden ser controlados y en donde el concepto trinitario de la guerra enunciado por Clausewitz se descompone a la luz de actores no estatales que desarrollan la guerra irregular en forma asimétrica: “Mi postulado básico es que ya hoy las más poderosas fuerzas armadas modernas son irrelevantes en la guerra actual, es más, su irrelevancia es inversamente proporcional a su modernidad”¹⁴⁹. Un criterio demasiado categórico y dogmático de la década de los noventa, el cual no se ajustaría más que parcialmente con la realidad. El énfasis exagerado puesto en los conflictos de baja intensidad, definición ambigua que en ocasiones engloba las denominadas guerras de liberación nacional, la guerra irregular, la insurgencia y aún el terrorismo, fue pronto matizado por los hechos. Durante esa década ocurrieron muchos enfrentamientos bélicos como el de Ecuador y Perú, las guerras en los Balcanes, la guerra en la zona de los grandes lagos de África, la guerra en Liberia, Sierra Leona, Sri Lanka, Nepal, Colombia, las revoluciones árabes, la

invasión a Georgia por parte de Rusia, los enfrentamientos en Ucrania. Las guerras en el golfo Pérsico, la campaña de Afganistán, la guerra en Oriente Medio y el enfrentamiento entre la India y Pakistán son ejemplos de que la guerra clásica no desapareció.

Como todas las acciones humanas, la guerra contiene su paradoja: tiene un componente racional y otro irracional. Martin van Creveld no lo ve así; en su opinión, afirmar que la guerra sirve a los propósitos de la política es presuponer una racionalidad en la acción del Estado nación a través de la guerra que es contraria a la irracionalidad intrínseca de la guerra, lo que invalidaría este principio. Así, para este historiador, guerra y política no pueden jamás ser compatibles, la guerra ha sufrido una transformación en el sentido de que pasa a ser una actividad que deja de perseguir unos objetivos racionales para convertirse en un fenómeno irracional como consecuencia del menoscabo de la legitimidad de los Estados. Cree que el carácter irracional está incorporado en la psicología del ser humano, que sigue su deseo lúdico, siendo la guerra el juego más atractivo porque en ella se juega la propia vida. Sorprendió su comparación de la guerra con el acto sexual, una actividad que hace a los combatientes ser ellos mismos, completamente humanos:

En el conjunto de las experiencias humanas lo único que se le asemeja es el acto sexual, esto es evidente también, en el hecho de que algunos términos se usan para describir ambas actividades [...]. A partir de los días de Homero ha existido la noción de que, en un cierto sentido, solo aquellos que han arriesgado sus vidas por voluntad propia, aun con alegría, pueden ser completamente ellos mismos, completamente humanos¹⁵⁰.

La guerra, de esta manera, pierde su propósito político en el sentido clausewitziano y pasa a estar impulsada por otros de orden religioso, cultural, étnico o tecnológico. Sostiene que la demanda más importante de toda comunidad política es la protección al ciudadano de la violencia. Si el “Estado territorial”, como él lo llama, no puede dar esa protección, no tiene futuro: “A menos que las sociedades en cuestión estén dispuestas a acomodarse en pensamiento y acción a las nuevas realidades, alcanzarán un punto donde ellas ya no serán capaces de emplear la violencia organizada. Una vez que hayan alcanzado esta situación, su supervivencia como una

entidad política cohesiva será, incluso, puesta en duda”¹⁵¹.

CAPÍTULO 4

LAS ‘NUEVAS GUERRAS’

Por su parte, la experta en estudios de guerra, paz y seguridad Mary Kaldor ha puesto de relieve que las formas contemporáneas de violencia organizada pueden diferir de los modelos tradicionales de guerra previstos por Clausewitz, habiendo caído en desuso la idea trinitaria de la guerra¹⁵².

En el contexto del proceso de globalización, de debilitamiento del Estado nación, de erosión del monopolio de la violencia del Estado y de la disminución de la capacidad de estos para utilizar de forma unilateral la fuerza contra otros Estados, ha surgido un nuevo tipo de violencia organizada, que la autora denomina “nueva guerra”, que puede definirse como una mezcla de guerra, crimen organizado y violaciones de los derechos humanos a gran escala.

En su opinión, estamos asistiendo a tres tipos de guerras diferentes, que se están fusionando. Un primer tipo sería el que denomina “nueva guerra”, un tipo de violencia persistente en la que los distintos grupos armados, o bandas criminales, están más interesados en aquello que pueden aprovechar durante la violencia que en pensar en ganar o perder. México es uno de los ejemplos que muestra, en donde los beneficios de los grupos armados son principalmente económicos, aunque, añade, “en otros lugares los actores también se aprovechan políticamente, porque el miedo que imponen es una vía para construir ideologías extremistas e ideologías étnicas o religiosas. Este tipo de guerra, es un problema muy grave [...]. Y lo estamos viendo en muchos territorios de América Latina, de Oriente Medio, de África y de Asia. Es más bien una circunstancia social que se está extendiendo”. Un segundo

tipo serían los que llama “conflictos imaginarios”. Los viejos conflictos geopolíticos entre las grandes potencias: Estados Unidos, Rusia y China. No quieren acabar en un enfrentamiento, porque cualquier conflicto de este tipo sería letal para la humanidad. Y, en tercer lugar, la horrible campaña de drones que lleva a cabo Estados Unidos: “Este país sigue haciendo la guerra contra el terrorismo, que ha tomado la forma de campaña de largo alcance y por todo el mundo. En su nombre se cometen asesinatos y se contribuye a un caos violento. Pienso que, en realidad, el problema es que los tres tipos de guerras, los tres fenómenos, se retroalimentan mutuamente”. Califica los atentados del 11 de septiembre de crimen, no de guerra. Se muestra disconforme con que el Gobierno estadounidense haya tratado estos hechos como un ataque por parte de un Estado extranjero y argumentando que su intervención en Afganistán era en defensa propia. Ello habida cuenta del carácter difuso del “adversario”, el hecho de que no es un Estado y el carácter intermitente de sus crímenes. Posteriormente, el conflicto se extendió a Irak y contra actores no estatales (al-Qaeda, ISIS, Boko Haram). Y eso, dice, es lo que les ha permitido tratar como una guerra el que son asesinatos selectivos. De una manera parecida, opina que Putin tensó el derecho internacional cuando hablaba del derecho de intervención para defender a los rusos en lugares como Abjasia o el Este de Ucrania¹⁵³.

Kaldor basó sus estudios de caso en Bosnia y en Nagorno-Karabaj, considerando el primero como un “ejemplo paradigmático de nueva guerra”. El argumento fundamental que defiende es que “durante los años ochenta y noventa del siglo XX se desarrolló un nuevo tipo de violencia organizada —especialmente en África y Europa del Este— propio de la actual era de la globalización”. Utiliza el término guerra para subrayar “el carácter político de este nuevo tipo de violencia”, si bien también reconoce que en estas “nuevas guerras” no están tan claros los motivos políticos: hay un desdibujamiento de límites en la guerra, donde adquiere importancia la presencia del crimen organizado ejercido por grupos privados y las violaciones a gran escala de los derechos humanos no solo por los Estados, sino también por grupos organizados políticamente¹⁵⁴. Son guerras locales y civiles en su mayoría, con múltiples repercusiones transnacionales. En la práctica global

contemporánea, la forma de lucha por la autodeterminación nacional que subyace a estas “nuevas guerras”, no es aceptada como una forma justa de hacer la guerra. Y no lo es porque quienes participan en ellas, apelando a normas muy bien establecidas como la autodeterminación y los derechos humanos, emplean medios de lucha que desprecian descaradamente esas mismas normas con las que justifican sus actos. No muestran el más mínimo respeto por los derechos humanos básicos. En estos casos, las acciones de los movimientos de liberación no pueden ser entendidas como argumentos éticos con una dimensión violenta.

Las nuevas guerras, según Kaldor, se caracterizan por la violencia intraestatal, el modo de financiación, la participación de agentes no estatales y la creciente importancia de las identidades en lugar de las ideologías. Aunque todas las guerras implican un choque de identidades, sean nacionales o de tipo ideológico-político, Kaldor precisa que con política de identidades se refiere a la reivindicación del poder basada en una identidad concreta: nacional, de clan, religiosa o lingüística. El peligro de este tipo de política reside en que fragmenta y excluye. Generan minorías diferenciadas, provocando discriminación psicológica y en casos extremos expulsión de poblaciones y genocidio. Lo importante para Kaldor es tener en cuenta estas características de las nuevas guerras como una herramienta teórico-metodológica para entender mejor sus lógicas de gestación y desarrollo.

Una cuestión central del trabajo de Kaldor reside en señalar que los mecanismos de resolución de las guerras y conflictos bélicos de todo tipo resultan inoperantes, porque obedecen a un estereotipo ya rebasado en la realidad. Kaldor utiliza como ejemplo de este “desfase” la guerra en la antigua Yugoslavia (entre Serbia y Bosnia) y muestra las razones de la serie de fracasos en la pacificación definitiva de la región.

Kaldor cierra su libro con una propuesta que resulta contradictoria. Defiende tanto la visión de la “paz perpetua” como la reinvenición continua de la guerra. Propone la figura del “soldado-policía internacional”:

Las nuevas tropas cosmopolitas tienen que profesionalizarse [...] tienen que pasar a ser los legítimos portadores de armas. Deben conocer y respetar las leyes de la guerra y seguir un estricto código de conducta [...]. Sobre todo es preciso integrar las

motivaciones de esas nuevas fuerzas en un concepto más amplio de derecho cosmopolita. Si el soldado, como portador legítimo de las armas, debía estar dispuesto a morir por su país, el soldado-policía internacional arriesga su vida por la humanidad¹⁵⁵.

Esta última propuesta sería una tautología, hacerle la guerra a la guerra, y una *contradictio in terminis*, pues, dada su naturaleza instrumental, se precisa de una fuerza coercitiva que debe ser, como mínimo, de un nivel equivalente al propio de las guerras en sí.

Herfried Münkler se expresa en el mismo sentido cuando afirma que las guerras que se han desarrollado en los Balcanes en el último decenio, las de la región del Cáucaso y las guerras de Afganistán, habrían transcurrido de distinto modo de no haber existido antagonismos de carácter étnico y religioso, o no se habrían producido en absoluto. Ahora bien, para este politólogo alemán, las nuevas guerras se caracterizan principalmente por dos cambios acontecidos, que a la vez las distinguen de las guerras entre Estados de la época anterior: por una parte, mediante la privatización y la comercialización, es decir, por la introducción en el acaecer bélico de actores a los que mueven más motivos económicos que políticos y, por otra parte, por la asimetría, es decir, por el choque de estrategias militares y racionalidades políticas dispares en principio, que, pese a todos los esfuerzos que se han hecho en los últimos tiempos, escapan a toda regulación y limitación basada en el derecho internacional¹⁵⁶.

Estados fallidos, incapaces de controlar su territorio y proveer bienes y servicios, ni Gobierno efectivo, resultado de graves conflictos internos o crisis humanitarias; ejércitos formados por elementos criminales o jóvenes (o niños soldado) sin más vías de ascenso social que el matonismo contra la población civil, señores de la guerra vinculados a las metrópolis a las que exportan: estos son los actores que protagonizan las nuevas guerras en el sureste asiático, en Asia Central o en África subsahariana. Un ejemplo, entre otros, es el de Sudán. Desde que estalló la guerra civil, en abril de 2023, que enfrentó a dos facciones del ejército sudanés: las fuerzas armadas de Sudán, lideradas por el general Abdel Fattah al-Burhan, y las Fuerzas de Apoyo Rápido, comandadas por el general conocido como Hemedti, el impacto ha

sido devastador en la población civil, causando miles de muertes. Alrededor de diez millones de personas han huido de sus casas en busca de un lugar más seguro, en la que se considera la mayor crisis de desplazados del mundo. Millones de personas más han quedado, sin embargo, atrapadas atrás, también en territorios ocupados por las temidas Fuerzas de Apoyo Rápido paramilitares. En las zonas bajo su control, y en menor medida en las que controla el ejército regular, se han producido todo tipo de atrocidades: campañas de limpieza étnica, matanzas, uso de niños soldado, detenciones por perfil étnico, torturas, quema de pueblos, saqueos. En este contexto, la violencia sexual está siendo una de las formas más extendidas para sembrar el terror entre la población civil. En el caso de las mujeres y las niñas, que son las víctimas principales, las agresiones y la explotación sexual suelen ir acompañadas de otras formas de violencia, como secuestros, palizas, torturas, trabajo forzado —cocinar, prestar servicios domésticos y recoger cosechas— y abuso verbal, según han documentado organizaciones de derechos humanos. La comunidad internacional ha intentado mediar en el conflicto, pero los esfuerzos para un alto el fuego sostenible han sido infructuosos.

Por sus efectos sociales y económicos, las nuevas guerras acaban por generar estructuras neocoloniales que bloquean no solo el desarrollo, sino la posibilidad de una economía de paz. Los motivos que desencadenan estas atroces guerras son múltiples. Según la tesis que defiende Münkler, sin restar un ápice de su importancia a los factores étnicos o religiosos, tan propagados por los medios masivos de comunicación, estos no suelen estar entre los principales. Sostiene que actúan más bien como refuerzo de otros motivos más importantes y siempre ligados a la economía. La riqueza potencial de una zona es un detonante más poderoso que la pobreza real. Para Münkler, la economía explica la larga duración y la agresividad que tienen los conflictos en ausencia de una autoridad política central que la domestique. Considera que en las nuevas guerras el uso de la fuerza se ha convertido en una fuente de ingresos, bien para procurarse subsistencias, bien para enriquecerse. De ahí la aparición de los señores de la guerra que controlan un territorio por las armas para explotar los recursos naturales o para proporcionar licencias de explotación. “La guerra se convierte en forma de vida; sus actores se

aseguran la subsistencia mediante ella [...]. En ella no se fuerza, como en la batalla, a un enemigo armado y capaz de ofrecer resistencia a cumplir una voluntad política, sino que, mediante la utilización de una violencia excesiva, se intimida a una población civil desarmada y, por tanto, incapaz de resistir, para que obedezca en todos los aspectos la voluntad de los armados”¹⁵⁷. Durante el siglo XX el Estado fue el principal agente de la guerra. Hoy, la situación hace que en muchas zonas del planeta se le eche de menos.

En la mayor parte de las guerras mayores de nuestros días —si se hace abstracción de los escasos conflictos conducidos de acuerdo con el modelo clásico de las guerras interestatales, como las habidas entre China y Vietnam, entre Irak e Irán o la más reciente entre Etiopía y Eritrea— puede observarse, dice Münkler, una parecida mezcolanza de valores e intereses, de actores estatales, paraestatales y privados. Se caracterizan sobre todo por una multiplicidad de grupos de interés que esperan más inconvenientes que ventajas de una renuncia duradera a la violencia y a los que, por lo tanto, no les interesa la paz. Las guerras desarrolladas en África subsahariana, desde Sudán meridional, pasando por el territorio de los grandes lagos y por el Congo hasta Angola; las guerras relacionadas con la desintegración de Yugoslavia; los conflictos armados en toda la región del Cáucaso, el más destacado de los cuales es la guerra de Chechenia y las guerras de Afganistán desde comienzos de los años ochenta son todos ellos conflictos que se asemejan mucho más al modelo de la guerra de los Treinta Años que a las guerras interestatales de los siglos XVIII al XX¹⁵⁸. Al parecer en el siglo XXI, el camaleón de la guerra va a cambiar cada vez más de apariencia para asemejarse, en muchos aspectos, a las guerras que se libraron entre los siglos XVI y XVII.

A los principales motivos que señalan los distintos autores como desencadenantes de las “nuevas guerras”, la globalización, el fin de la Guerra Fría y la crisis del Estado westfaliano, el teórico social alemán, Harald Welzer, añadirá uno nuevo, el cambio climático. Al mismo tiempo que considera que en la actualidad la guerra interestatal clásica no tiene una coyuntura favorable, sin embargo, en su libro *Guerras climáticas. Por qué mataremos y (nos matarán) en el siglo XXI* (2008), predice la multiplicación

de las guerras por los recursos a partir del ya inevitable cambio climático, máxime debido a que pasará a un primer plano la cuestión de cómo proceder con las masas de refugiados que no podrán seguir subsistiendo en los lugares de los que provienen y que querrán tener una participación efectiva en las oportunidades de supervivencia de los países que, en esos momentos, sean privilegiados. Esto llevará a que la distinción entre refugiados que huyen de las guerras y refugiados que huyen de su medioambiente, entre refugiados políticos y refugiados climáticos, pierda su sentido, puesto que se multiplicarán nuevas guerras provocadas por la degradación del medioambiente. De esa probable catástrofe que viene habla, precisamente, en su libro *Guerras climáticas*, en el cual señala tres tendencias de desarrollo que podrían propiciar una vuelta de las guerras entre países:

Los mercados internacionales de materias primas y las infraestructuras de abastecimiento (sobre todo los gasoductos) conforman un campo altamente sensible de “inseguridad globalizada”. No son improbables los escenarios de ataques a gasoductos, refinerías, puentes, etc. —Nigeria e Irak son los ejemplos más notables de ello—, incluso de atentados en Europa del Este, donde los gasoductos atraviesan una serie de países.

Los conflictos de violencia por recursos básicos tales como el agua aumentarán en forma considerable en el futuro: en el año 2050, se calcula que 2.000 millones de personas sufrirán de escasez de agua; los pronósticos más sombríos parten incluso para entonces de hasta 7.000 millones.

Finalmente, el derretimiento de las masas de hielo árticas y antárticas arroja un escenario favorable a la violencia en el futuro. Los yacimientos de materias primas, que se presumen gigantescos, muy pronto serán accesibles y hace tiempo que se discute quién tiene el derecho de explotarlos¹⁵⁹.

Como se ve, en el futuro tampoco faltarán las ocasiones para que se produzcan conflictos violentos intra- e interestatales. Pero el cambio climático no solo crea nuevos motivos para el estallido de conflictos violentos, sino que además puede llegar a generar nuevas formas de guerra que no están en absoluto previstas en el marco de las teorías clásicas de la guerra.

Las guerras de hoy, y de mañana, contienen una síntesis de elementos de diversos formatos previos de guerra. Quizá no sean solamente convencionales, ni solamente híbridas. En ciencias sociales, Max Weber equiparó (muy

críticamente) esta tendencia a encapsular la muy compleja realidad en un solo esquema al lecho de Procusto¹⁶⁰. Quedarse con uno solo de ellos, con el objetivo de alcanzar una conclusión demasiado clara, nos aleja de la realidad, en vez de hacerla más comprensible.

Clausewitz con la metáfora del camaleón ya advertía de que la historia de la guerra no sigue modelos de desarrollo unidireccionales, basados por lo general en adelantos técnicos, sino que está sujeta a la interacción de factores mucho más complejos. Aunque su naturaleza es invariable, cambia permanentemente y adapta su apariencia a las variables condiciones sociopolíticas y culturales en las que se desarrolla.

Pueden discutirse los detalles o las variables, pero la perspectiva de Clausewitz puede utilizarse aún hoy como ha hecho una organización alemana, el Grupo de Trabajo para la Investigación de las causas de la Guerra (AKUF, según sus siglas en alemán). El AKUF define la guerra como:

Conflicto armado masivo que presenta todas estas características: (a) de los combates participan dos o más ejércitos, y por lo menos en el caso de una de las facciones, se trata de un ejército regular (militares, asociaciones paramilitares, unidades de policía) del Gobierno; (b) en ambas facciones tiene que haber un mínimo de organización centralizada de los combatientes y de la lucha [...]; (c) las operaciones armadas se producen con una cierta continuidad y no solo como choques ocasionales y espontáneos, es decir, ambas partes operan de acuerdo a una estrategia planificada, independientemente de que los combates tengan lugar en la región perteneciente a una o más sociedades y del tiempo que duren¹⁶¹.

Welzer termina el libro con el siguiente vaticinio:

A diferencia del siglo pasado, en el siglo XXI no se matará tanto por razones ideológicas ni tampoco porque las utopías científicas proporcionen esquemas de cómo organizar el mundo según las leyes eternas de la naturaleza y de quién debe ser exterminado de acuerdo con esas mismas leyes. Con su falta de modelos de sociedad con capacidad de futuro, el siglo XXI está lejos de las utopías y cerca de los recursos: se mata porque los asesinos reclaman los recursos que las víctimas tienen o simplemente quisieran tener. ¿Es posible entonces creer realmente que las cosas van a mejorar? Cuando se propaguen y se vuelvan más tangibles las consecuencias del cambio climático, aumenten la miseria, las migraciones y la violencia, se incrementará la presión para solucionar el problema y se acotará el espacio mental. La probabilidad

de hallar estrategias de solución irracionales y contraproductivas irá en aumento, y esto se aplica sobre todo a la problemática de la violencia, que con el cambio climático se agudizará¹⁶².

Quienes sostienen que la teoría clausewitziana ha perdido su valor en el presente probablemente se equivoquen tanto como aquellos que pretendan atribuirle un carácter dogmático e imperecedero, en palabras del coronel Hernán Cornut, quien señala que la recurrente relativización de la definición clausewitziana acerca de la guerra, fundada en las limitaciones que implica entender lo bélico restringido al enfrentamiento armado entre Estados nacionales y mediante la aplicación de la violencia legal corporizada en sus fuerzas armadas, ha dado lugar a una extensión de la guerra hacia otras (casi todas) manifestaciones de violencia por parte de actores heterogéneos, no circunscritos a los parámetros estatales tradicionales y con diversos intereses sectorizados en grupos, minorías, condiciones étnicas, raciales y también religiosas. Este nuevo enfoque conlleva la horizontalidad de los matices propios de la violencia según espacios, tiempos e intereses, tornando difuso el estudio y, más aún, entorpeciendo la identificación de las causas del conflicto del que se trate. El hecho de englobar bajo un mismo rótulo de violencia los fanatismos religiosos, el crimen organizado, los reclamos sociales, los desplazamientos forzados, las disputas étnicas, la guerra entre Estados y el terrorismo —no ya como vector ofensivo, sino como actor estratégico— tiende a diluir las diferencias y omite las singularidades que cada caso demanda para ser cabalmente comprendido e historiado¹⁶³.

Las críticas que consideran la concepción clausewitziana de la guerra unilateralmente asociada a la guerra convencional interestatal no toman en cuenta que cuando el Estado pierde la titularidad exclusiva de la guerra y esta se hace en nombre de Estados en germen, o de partidos políticos, o de clases sociales, o de otros grupos de identidad común, no dejan de ser políticas por no ser guerras entre Estados. Lo mismo se puede decir de las llamadas guerras *proxies* o guerras por delegación, definidas por el American Bar Association Center for Human Rights Expert Working Group como “aquellas situaciones en las que los actores estatales apoyan a terceras partes armadas, ya sean actores estatales o no estatales, para que participen en las

hostilidades como medio para alcanzar los objetivos del Estado que las apoya”. Así, la guerra por delegación requiere al menos tres socios: los combatientes por delegación, el Estado objetivo y el Estado apoyado, pero puede incluir más. En la guerra entre Rusia y Ucrania, estos papeles serían desempeñados por Ucrania, Rusia y Occidente. Ciertamente, la guerra por delegación no es nada nuevo. Estados Unidos y la URSS, por supuesto, libraron guerras indirectas entre sí durante la Guerra Fría en Vietnam, Corea, Afganistán y otros lugares. mientras que al mismo tiempo (desde otro punto de vista) coreanos, vietnamitas y afganos luchaban la buena batalla contra la dominación de una superpotencia. Un ejemplo paradigmático, y preocupante experimento político-militar actual, se da en la República Centroafricana, en donde milicias cristianas e islamistas protagonizan enfrentamientos desde hace años en uno de los países más pobres del continente pese a su importante reserva de recursos naturales. A la presencia permanente —con la aprobación del Gobierno local— del grupo ruso Wagner se suma ahora la entrada en escena de la empresa estadounidense Bancroft Global Development, que cuenta con una importante experiencia de entrenamiento a ejércitos de otros países, entre los que destaca Somalia, sacudido por más de 30 años de conflicto armado. Se trata *de facto* de una privatización de la política de defensa que nos traslada a épocas anteriores a la creación de los Estados modernos. La pugna entre ambos ejércitos privados trasciende evidentemente el negocio mercenario en sí. De diferentes maneras, Moscú y Washington están tomando posiciones en un posible escenario de enfrentamiento indirecto entre ambas potencias.

La guerra muta y se transforma en su apariencia, pero mantiene su esencia a través del tiempo. Las explicaciones que atribuyen el origen de la guerra a razones políticas, aún a pesar de la globalización y del debilitamiento del poder del Estado, son más convincentes. El objetivo político puede adoptar distintas formas a fin de satisfacer reivindicaciones de tipo religioso, étnico, o ideológico, entre otras, y en ello encuentra su diferenciación respecto de otros tipos de violencia, como el narcoterrorismo, que tienen un carácter de mero enriquecimiento económico y que se consideran simplemente como crimen organizado. El concepto de guerra supone a la vez intención política y recurso

a las armas. Sin intención política, los grupos pueden batirse, pero no hacen la guerra. Una disputa violenta entre bandas, una revuelta, un motín o una rebelión no es una guerra. Cualquier tipo de violencia armada no es una guerra. En el caso de los señores de la guerra y los narcoterroristas, Clausewitz no habría aceptado como guerra el delito perpetuo ni el crimen organizado. Una guerra de liberación nacional es política, las guerras de Indochina y de Argelia contra el ejército francés de ocupación ofrecen un arquetipo en ese sentido. Una guerra revolucionaria es política. La guerra de liberación nacional puede transformarse en guerra revolucionaria cuando participa un ejército político de ideología comunista, como en el caso de China e Indochina. Lo importante, lo trascendental de la definición de Clausewitz es el hecho de ser la guerra la política misma, no que la haga el Estado.

La cuestión de si debemos “ir más allá de Clausewitz” ha sido objeto de debate, también, entre los teóricos militares. Aunque la tecnología ha cambiado la forma de hacer la guerra, se puede argumentar que el objetivo último sigue siendo el mismo: alcanzar objetivos políticos. Desde esta perspectiva, el pensamiento de Clausewitz sigue siendo relevante, aunque la naturaleza y la conducta de la guerra puedan evolucionar, la guerra sigue siendo una empresa profundamente política.

Clausewitz no pretendía que *De la guerra* fuera una guía para las operaciones de campo del ejército prusiano ni un manual de doctrina táctica, sino un medio para reflexionar y comprender la naturaleza y los propósitos de toda la actividad conocida como guerra.

Los posibles significados de un clásico como Clausewitz serán siempre cuestiones problemáticas y estimulantes. *De la guerra* será lo que ha sido desde su aparición, una fuente de posibilidades analíticas. Su influencia es tal que, dos siglos después de su muerte, se sigue enseñando en las escuelas de guerra y en las universidades. Aun cuando la mayor parte de los conflictos contemporáneos son intraestatales, el pensamiento clausewitziano posee coherencia lógica y utilidad para comprender un tiempo donde la guerra no parece extinguirse. Esto no quiere decir que no merezca una nueva y actual lectura, en razón de su vigencia y de sus implicaciones para el mundo de hoy.

No tengo ninguna duda de que si Clausewitz viviera, a la luz de la experiencia acumulada en estos dos siglos, volvería a revisar, enriquecer y poner al día su tratado *De la guerra*.

PARTE II
LA TRADICIÓN
DE LA GUERRA JUSTA

CAPÍTULO 5

EL CONCEPTO DE GUERRA JUSTA Y GUERRA SANTA

El sintagma de guerra justa asocia dos términos que se sitúan en planos conceptuales diferentes: uno, la guerra, en el de la política; y otro, justa, en el de la ética o el derecho, según se mire.

¿Qué justifica una guerra? ¿Cuándo puede decirse que es moralmente justa? ¿Es posible una guerra justa? ¿No es, acaso, guerra y justa, un oxímoron, una pura contradicción de los términos? ¿Puede una guerra, por justa que sea, ser verdaderamente positiva o moralmente correcta? La elección aquí no es entre un bien y un mal, sino entre dos males —el mal de una guerra con las consecuencias de horror, destrucción y muertos que implica, y el mal que puede tener lugar si no se produce la guerra y no se para al agresor—. El uso de la palabra “justa” no debe presumir una defensa de la guerra o una consideración de la guerra como algo bueno. Antes bien, se pretende reconocer la guerra como un hecho social que, como cualquier actividad humana, puede ser abordado desde una dimensión moral. Desde la ética hay discusiones sobre la posibilidad de una guerra justa, que implica la existencia de causas moralmente aceptables para participar en conflictos armados y límites éticos en la conducción de la guerra. Las concepciones sobre lo que constituye una causa justa se han transformado a lo largo de la historia. Tras asumir que la guerra nunca podría ser ni abolida por decreto ley ni erradicada de la realidad del ser humano, se hizo necesario intentar contenerla para evitar que se convirtiera en algo absoluto. La ética ejerce ese papel regulador que evita que la guerra se escape al control político y se degrade en la barbarie. Podríamos decir que mitiga los males de la guerra,

reduce las probabilidades de abuso. La aplicación por los Estados de los principios de la doctrina de la guerra justa serviría, cuando menos, para no añadir más horror al horror.

La “teoría de la guerra justa” o, más exactamente, la “tradición de la guerra justa”, ya que incluye un conjunto variado de doctrinas y posiciones diversas respecto del *iustum bellum*, con un cierto grado de consenso, hace referencia a una amplia tradición moral y legal que hunde sus raíces más profundas en los antecedentes hebraicos y grecorromanos de la cultura occidental y en el pensamiento cristiano primitivo. Sin embargo, algunas civilizaciones anteriores ya habían planteado límites a la guerra, aunque no hay ninguna seguridad de que fueran seguidas con éxito. Los antiguos aztecas, egipcios, hebreos, chinos e hindúes poseían normas para llevar a cabo las contiendas y definir el trato de prisioneros y no combatientes, como lo fue *El arte de la guerra*, de Sun Tzu (siglo V a. C.). Ahora bien, la elaboración teórica y doctrinal de la guerra justa nace y se desarrolla en el marco de la cultura occidental; es decir, responde a una determinada concepción histórica de lo bélico y está aún vigente en nuestra era nuclear.

En cuanto a la forma de guerrear, al modo de pensar y actuar estratégicamente, respecto a la eficacia de la organización político-militar y los resultados de las contiendas, el historiador e hispanista británico Geoffrey Parker considera que “la conducción occidental de la guerra se ha impuesto, para bien o para mal, en todo el mundo. En los siglos XIX y XX fueron notablemente escasos los Estados y culturas que lograron resistir largo tiempo a las armas occidentales, y los pocos que lo hicieron lo consiguieron, en general, mediante imitación o adaptación”¹⁶⁴.

La doctrina de la guerra justa la componen dos elementos fundamentales: al primero se le denomina *ius ad bellum*, y consiste en las justificaciones para ir a la guerra, en qué circunstancias es lícito recurrir a la fuerza y quién tiene autoridad para ello, mientras que el segundo, el *ius in bello*, se centra en los medios que se emplean para hacer la guerra justa, en qué límites han de fijarse al empleo de la fuerza por los contendientes. Una de las contribuciones recientes más interesantes ha sido desarrollar un tercer elemento el *ius post bellum*, que se ocuparía de las condiciones de una paz justa, la

responsabilidad por crímenes de guerra y su persecución penal o las compensaciones a causa de la guerra, entre otros asuntos.

En la antigua Grecia, las primeras reglas de batalla se basaron en las virtudes heroicas o *areté* del guerrero de los poemas homéricos. Pero después de la guerra de Peloponeso, estas reglas se formularon a partir de tratados escritos. Los límites fijados para la guerra tenían el propósito de satisfacer los intereses de las ciudades-Estado griegas y preservar la sociedad helénica, por lo cual, no era obligatorio su cumplimiento en las guerras contra los extranjeros. Los desastres ocasionados por las guerras de la época motivaron las primeras reflexiones filosóficas en torno a la justicia en la guerra.

Por su parte, si bien historiadores y filósofos clásicos precristianos como Tucídides, Platón, Aristóteles o Cicerón abordaron temas relacionados con la guerra, la justicia y la ética, no formularon una teoría sistemática de la guerra justa en el sentido en que la conocemos hoy. Aunque inspirada en Cicerón, esta tradición, que surgió como reacción a la inclinación pacifista del cristianismo primitivo con el objetivo de legitimar la guerra desde el punto de vista moral, religioso y político, la conocemos fundamentalmente en la forma conceptual que se le dio a finales de la Edad Media y el siglo XIX, desde los escritos teológicos de Agustín, Tomás de Aquino y Vitoria, pasando por los tratados jurídicos de Grocio, Pufendorf y Kelsen, Marx, Engels, Lenin, Mao Tse-tung y la filosofía política clásica y contemporánea (Kant y Hegel, entre otros), hasta el relato moderno y secular de pensadores políticos como Michael Walzer, quien, desde la filosofía política normativa, ha retomado las antiguas ideas medievales para evaluar la moralidad de la guerra actual.

Si seguimos el rastro de la justicia de la guerra, lo encontramos ya en los cánones doctrinales de los sistemas religiosos monoteístas (el Corán, la Torah, la Biblia). Quisiera detenerme muy brevemente, antes de seguir adelante, para aclarar cierta confusión que se da acerca de la relación entre “guerra justa” y “guerra santa”. Algunos autores consideran que la teorización de la guerra santa surge de la doctrina medieval de la guerra justa en parte como una reacción a los acontecimientos políticos de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, específicamente la Reforma y la Contrarreforma y las guerras que estos movimientos engendraron.

El concepto de “guerra santa” ha estado presente de una forma u otra en las principales religiones, hace referencia a aquella guerra que se justifica en función de ideales o fines religiosos, en nombre de una autoridad divina o un líder religioso: las guerras santas o cruzadas para los cristianos, la yihad para los musulmanes y *milhemet mitzvah* para los hebreos¹⁶⁵. La guerra santa es una guerra teológica, por lo que no estaría sometida a límites morales o jurídicos, es decir, no hay ningún límite de *ius in bello*, ya que el objetivo de estas guerras era la aniquilación o sometimiento de aquellos que ellos consideraban infieles.

Las principales motivaciones de las guerras santas se centraban en proteger una determinada religión, sus dogmas y sus territorios sagrados de religiosos extremistas y pueblos cuya ideología e idiosincrasia iban en su contra. No obstante, como en toda guerra, también prevalecían los intereses políticos, económicos y de control territorial por parte de los Estados europeos y de la Iglesia misma.

Tras la expansión musulmana desde la península arábiga hasta Oriente Medio, al norte de África y la península ibérica, el islam entró en conflicto con el cristianismo. Sobre todo, después de combatir el Imperio bizantino, dominado por la Iglesia ortodoxa, y conquistar la Tierra Santa. La lucha por recuperar el Santo Sepulcro en Jerusalén fue lo que motivó las cruzadas, una serie de guerras político-religiosas entre cristianos y musulmanes. Estas se prolongaron durante casi 200 años y se caracterizaron por una gran violencia en contra de los no cristianos. Sin embargo, la idea inicial de las cruzadas que tuvieron como finalidad la conquista de Jerusalén y de los santos lugares fue transformándose en instrumento de la política del papado y la cristiandad en general para configurar a un “otro”, al que se somete a la conversión forzada¹⁶⁶.

El apasionado predicador de la fracasada segunda cruzada (1144-1148), san Bernardo de Claraval, monje cisterciense, fundador de la Orden del Temple, que escribiría en la primera mitad del siglo XII su célebre *Liber ad milites templi de laude novae militiae* (“Elogio de la nueva milicia templaria”), aseguraba en un tono místico-teológico que con los caballeros de la Orden del Temple la guerra era justa, porque se emprendía en nombre de

Cristo y contra los enemigos de la cristiandad. Llegó a afirmar que “los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor a pecar cuando vencen al enemigo ni por poner en peligro la propia vida, porque la muerte que se da o recibe por amor de Cristo, lejos de ser criminal, es digna de mucha gloria”. En la cruzada o “guerra santa” no solo matar dejaba de ser un pecado, sino que conducía a la vida eterna. A Bernardo le sucedieron los alemanes, los ingleses y los flamencos que tuvieron cierto éxito. No obstante, para 1187, los turcos se habían unido bajo el liderazgo de Saladino y se necesitaban más cruzadas. Luego de cinco cruzadas declaradas de manera formal y docenas de misiones con forma de cruzada hacia Oriente Medio, los cristianos latinos fueron finalmente expulsados de tierra santa en 1291. Para el siglo XIV, las energías de las cruzadas estaban dirigidas contra los enemigos más cercanos del papa, en Italia y la región del Báltico. Cuando el gran cisma dividió el cristianismo occidental en 1378, cada uno de los papas rivales comenzó a declarar “cruzadas” contra el otro y en el siglo XVII la doctrina de la guerra santa aportó la justificación para la masacre de la guerra de los Treinta Años entre cristianos católicos y protestantes. Los sucesivos papas hicieron posibles las cruzadas afirmando que el papado tenía derecho de hablar en nombre de Dios y ordenar, incluso de rechazar la idea de las limitaciones a la conducta. La doctrina de la guerra santa a partir del siglo XVII era usada casi de modo exclusivo por católicos y protestantes para atacarse mutuamente¹⁶⁷.

Como señalan los expertos, la yihad musulmana, que en muchas ocasiones se traduce erróneamente como guerra santa, es una palabra polisémica, que aparece en el Corán en 35 ocasiones: en 25 de ellas se podría traducir como esfuerzo (gran yihad), como la lucha contra el pecado dentro del individuo y la búsqueda de una vida espiritual perfecta: se trata de un esfuerzo por ser mejor musulmán y mejor persona. En otras diez ocasiones, la yihad sí tiene un significado bélico (pequeña yihad, o pequeño yihad, porque en árabe la palabra yihad es masculina).

Junto al Corán, la yihad, en sus distintas acepciones, también aparece mencionada en los hadices, que son una recopilación de tradiciones orales del islam que narran la vida y los dichos del profeta Mahoma. Un hadiz

cuenta como, tras una victoriosa campaña militar, Mahoma dijo a sus seguidores: “Hemos regresado de la yihad inferior a la yihad más importante”, entendiendo por esta última una lucha moral contra el pecado. Así, todo buen musulmán es un muyahidín, un soldado santo en permanente lucha por seguir el camino de Dios según los cinco pilares. Ello no impide que el Profeta y sus seguidores participaran en guerras contra sus adversarios. El islam, casi desde sus orígenes, ha aceptado como principio doctrinal que la guerra santa en defensa de la fe verdadera es una obligación de toda persona sana. Es más, los que mueren por el islam se convierten en mártires y alcanzan el paraíso celestial. El martirio permite, además, la salvación de los familiares del martirizado, aunque estos, por sus acciones, se hubiesen condenado. No obstante, también en los hadices se recalca que solo está justificada la guerra en caso de legítima defensa.

El filósofo andalusí Averroes (Ibn Rushd) recogería, en el siglo XII, el *ius in bello* que debía respetarse para otorgar a la guerra el calificativo de yihad: así, para él:

[...] en la yihad no pueden matarse ancianos, ni mujeres, ni niños; tampoco enfermos mentales, crónicos o ciegos. En la yihad, hay que respetar la vida de eremitas, monjes, monjas y hombres de ciencia, a no ser que inspiren sospechas de enemistad. Tampoco se puede matar campesinos, talar árboles, ni quemar cosechas, sacrificar animales, dispersar abejas o destruir edificios, aunque estén deshabitados. Por último, las únicas armas permitidas son la lucha cuerpo a cuerpo y las usuales en aquel momento: lanzas, espadas o flechas, estando terminantemente prohibido el uso de flechas envenenadas¹⁶⁸.

En tiempos más recientes, movimientos islamistas radicales han invocado el concepto de yihad para justificar actos de terrorismo y guerras en diversos lugares del mundo.

Por otra parte, la diferencia entre guerra santa y cruzada se encuentra en la distinta autoridad que declara la guerra: solamente cuando el líder es un dirigente de la Iglesia, la guerra santa se convierte en una cruzada. A su vez, es necesario diferenciar entre cruzada y reconquista: a diferencia de la cruzada, que es un término más abierto que incluye cualquier guerra llevada a cabo por motivos religiosos, la reconquista se puede usar solamente en

relación con una serie de tensiones específicas entre cristianos y musulmanes. En la península ibérica fue un largo proceso (711-1492) en el que los reinos cristianos del norte lucharon para reconquistar territorios ocupados por los musulmanes (al-Ándalus). La culminación de la Reconquista con la caída de Granada en 1492 tuvo un profundo impacto en la configuración de España como nación cristiana y marcó el comienzo de la expansión europea hacia el Nuevo Mundo.

Las guerras santas, al ser pretendidamente justificadas por motivaciones divinas, anteponen los fines a los medios empleados y tienden a ser ilimitadas, por el contrario, la guerra justa suele librarse ante la autoridad pública con objetivos más terrenales, como la defensa del territorio, las personas y los derechos. Asimismo, tiende a limitar la incidencia de la violencia mediante códigos de conducta, de inmunidad de los no combatientes y de otras restricciones humanitarias que faltan en la guerra santa. La tradición de la guerra justa, como ahora veremos, es muy exigente, muy matizada y no es su finalidad legitimar guerras o hacer una apología de la guerra. De hecho, muchas no pasarían el filtro.

CAPÍTULO 6

LA GUERRA EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA

TUCÍDIDES Y LA *HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO*

El conocimiento de la práctica bélica griega antes de las guerras médicas (490, 480-478 a. C.) es esquemático. En cambio, a partir de los siglos V y IV a. C. está bien documentada en las grandes historias de Heródoto, Tucídides y Jenofonte. Y si las invasiones persas aparecen como algo trascendental, diferente a cualquier otra experiencia griega de los dos siglos anteriores, ello se debe, por ejemplo, a la historia de Heródoto. La literatura griega hasta los días de Tucídides no contiene ningún tratamiento teórico sistemático de la guerra, incluso los filósofos e historiadores no pensaron en plantear la pregunta directamente. Desde al menos el siglo VI hasta el siglo IV a. C., al decir de los estudiosos, los escritores consideraban la guerra como parte de la naturaleza, tan inevitable como el clima, no mala en sí misma, incluso posiblemente buena como proceso creativo y, en cualquier caso, un elemento fijo de la experiencia humana.

El general ateniense Tucídides, conocido por su obra *Historia de la guerra del Peloponeso*, aunque analizó las causas y el desarrollo de la guerra, no proporcionó un marco ético para evaluar la justicia de la guerra en sí misma. Es considerado el primer historiador debido a que abandona la recurrencia a lo divino como explicación de los acontecimientos históricos y fundamenta su interpretación en el análisis de los intereses políticos, económicos y bélicos contrapuestos de los diferentes grupos de poder, basando su relato en la

propia observación y en los testimonios. En su obra relata las contiendas libradas entre dos poderosas alianzas, la liga de Delos y la liga del Peloponeso, es decir, Atenas y Esparta, las dos ciudades más importantes de la antigua Grecia, en una guerra de 27 años por la supremacía. Guerras que estuvieron marcadas por el *pólemos*¹⁶⁹, el afán hegemónico de dominación y la ruptura de los límites del actuar guerrero entre griegos: destrucción de templos y ciudades con sus habitantes y cosechas.

Tucídides describió la guerra como la historia de la decadencia moral de Atenas. Se suele citar, como un exponente de ello, a la vez que de la prerrogativa de la fuerza a la que recurre la democrática Atenas, el fragmento literario conocido como el “diálogo de los melios”, el cual tuvo lugar el verano del año 416, el decimosexto de iniciada la guerra, entre los generales atenienses y los nobles de la isla de Melos, una de las pocas ciudades que había optado por la neutralidad durante la guerra¹⁷⁰. La recreación de dicho diálogo constituye uno de los pasajes más importantes y famosos de la obra de Tucídides, puesto que los embajadores de Atenas exponen de manera cruda los principios del imperialismo que los regía, llegando a sostener que para un imperio tiene mayor valor contar con enemigos que lo teman que con amigos neutrales. Los melios se negaron a aceptar la alianza con los atenienses e insistieron en que se respetara su libertad. Esperaban aún la posibilidad, por pequeña que fuese, de poder ganar contando con que los dioses les fuesen favorables, pero los atenienses se burlaban replicando que esos argumentos emocionales de poco les iban a servir ante un orden de cosas donde, “el fuerte vence al débil”. Los melios argumentan que una invasión alarmará a los otros Estados griegos neutrales, que se volverán hostiles a Atenas por temor a ser invadidos ellos mismos y los dominarían, pero los atenienses se muestran seguros, porque los Estados griegos en el continente son poco proclives a actuar de esta manera y el resto ya ha sido sometido. Los atenienses rechazaron este argumento respondiendo con la famosa réplica, que le valió a Tucídides el título de ser considerado el primer “realista” en teoría política sobre la naturaleza de la guerra: “Ustedes saben tan bien como nosotros que el derecho solo se discute entre quienes tienen el mismo poder, mientras que el fuerte hace lo que puede y el débil sufre lo que debe”. El

resultado del diálogo fue que los melios se mantuvieron firmes y dignos y cuando pasó el verano y llegó el siguiente invierno, tras un duro asedio, la isla fue ocupada a sangre y fuego. Una vez que entraron los atenienses, se entregaron a una matanza sin precedentes: mataron a todos los hombres jóvenes que cogieron y vendieron como esclavos a las mujeres y a los niños.

Como predijeron los melios, las injusticias de las acciones atenienses en Melos impulsaron a otros Estados a aliarse contra ellos. El general Alcibíades, que había estado al frente de la expedición a Melos, invadió seguidamente Sicilia con la intención de colonizarla. La expedición fue un desastre y fue completamente destruida. En sucesivas derrotas frente a la ciudad siciliana de Siracusa (415- 413 a. C.) perdieron todo un cuerpo expedicionario de 40.000 hombres¹⁷¹. Así termina Tucídides su relato sobre esta nueva invasión: “Los atenienses fueron derrotados en todos los campos, sufrieron sobremanera; fueron vencidos en toda regla: su flota, su ejército, todo fue aniquilado, y muy pocos hombres lograron regresar a sus hogares”.

Tucídides interpreta que Esparta, potencia hegemónica del momento, no soportó el ascenso de Atenas que comienza en el año 479 a. C. y, en consecuencia, hizo la guerra para detenerla, con el inicio de la guerra del Peloponeso en el año 431 a. C., la más larga y cruel de las habidas entre los griegos, que concluirían con el triunfo de Esparta en el año 404 a. C. y la instauración en Atenas de una oligarquía al servicio de Esparta, denominada el Gobierno de los Treinta Tiranos. Desde entonces la expresión “la trampa de Tucídides” se ha venido utilizando para explicar el recurso a la guerra de las potencias en declive frente a las potencias en ascenso.

La guerra del Peloponeso significaría el final de las limitaciones y restricciones a la guerra, de las normas proclamadas y costumbres practicadas durante los siglos precedentes, así como la exigencia de que la guerra fuera justificada, que se atuviese a una serie de reglas, como respetar a los heraldos (mensajeros que llevaban órdenes de los monarcas), los santuarios y el entierro de los muertos después de una batalla, entre los rasgos más importantes. Hay que decir que eran de aplicación a los conflictos entre las ciudades-Estado helénicas y no a las guerras externas contra los “pueblos bárbaros” como Persia. Las costumbres de guerra griegas habían

sido elaboradas para satisfacer el interés común de las ciudades-Estado en la protección de la sociedad helénica; su deterioro fue muy perjudicial para la civilización griega.

Platón y Aristóteles trataron temas éticos y políticos en sus obras, pero no desarrollaron una teoría de la guerra justa de manera explícita. Por otro lado, unas décadas antes a las obras de ambos y de Tucídides, en la versión oriental de la guerra, destaca Sun Tzu que escribirá uno de los tratados estratégicos más importantes de la literatura bélica: *El arte de la guerra. Los trece artículos*¹⁷². Sus discípulos más reconocidos serán Sun Bin (considerado continuador de *El arte de la guerra*)¹⁷³, Võ Nguyên Giáp y Mao Tse-tung. Las ideas de Sun Tzu se extendieron por el resto de Asia hasta llegar a Japón. El principal libro japonés sobre el tema, *El libro de los cinco anillos*, está influido por la filosofía de Sun Tzu, ya que su autor, Miyamoto Musashi, estudió *El arte de la guerra* durante su formación como samurái.

PLATÓN, ENTRE LA DISPUTA Y LA GUERRA

Volviendo a los griegos, Platón (427-347 a. C.), desencantado con la deriva democrática ateniense tras la derrota frente Esparta y la condena a su maestro Sócrates, reflexionaría en torno al ideal de las instituciones griegas, sin prescindir de lo bélico. Hace numerosas alusiones al pasado de Atenas y se muestra crítico frente a todos los personajes que están relacionados con la formación del imperio ateniense, sin hacer distinción entre los que se definen como demócratas o como oligarcas. La guerra del Peloponeso sirvió, en los primeros diálogos platónicos, de acicate para el planteamiento de algunos problemas.

Sobre el origen de la guerra, Platón, a través de su maestro, cuenta cómo Sócrates, en diálogo con Glaucón, advierte:

—Y el territorio que era anteriormente suficiente para alimentar a la gente no será ya suficiente, sino pequeño. ¿No es así?

—Sí, así.

—En tal caso deberemos amputar el territorio vecino, si queremos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar, así como nuestros vecinos deberán hacerlo con la

nuestra, en cuanto se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades.

—Parece forzoso, Sócrates —respondió Glaucón.

—Después de esto, Glaucón, ¿haremos la guerra? ¿O puede ser de otro modo?

—No, así.

—Por ahora no diremos —añadí— si la guerra produce perjuicios o beneficios, sino solo que hemos descubierto el origen de la guerra: es aquello a partir de lo cual, cuando surge, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas¹⁷⁴.

La guerra en la Grecia helénica se consideraba una forma normal de conflicto entre diferentes pueblos, aunque observadores como Platón no consideraban propiamente como guerras las hostilidades entre ciudades-Estado griegas:

Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos “guerra”. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos “disputa intestina”¹⁷⁵.

En su obra *República* aborda cuestiones de justicia en el contexto de la organización política ideal, pero no profundiza en los aspectos éticos de la guerra. Describe una serie de restricciones, solo validas entre los griegos, acerca del comportamiento que hay que tener en la guerra, entre ellas, no hacer esclavos, no quemar viviendas y matar solo a los adversarios. Así, en respuesta a la pregunta de qué harán los soldados con respecto a los enemigos, dice: “En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud [...] no adquirirán ellos mismos esclavos griegos y aconsejarán a los otros griegos proceder así [...]. Más bien, deberían volverse contra los bárbaros y abstenerse de combatir entre sí”¹⁷⁶. Y añade:

Por ser griegos, no depredarán la Hélade ni prenderán fuego a las casas, y no aceptarán que, en cualquier Estado, todos, hombres, mujeres y niños, sean sus enemigos, sino que solo son sus enemigos los culpables de la desavenencia, que siempre son pocos. De ahí que no estarán dispuestos a asolar territorios donde la mayoría son amigos, ni a arruinar sus casas, sino que llevarán la contienda hasta que los culpables sean forzados a expiar su delito por los inocentes que sufren¹⁷⁷.

Estas consideraciones pueden ser entendidas como un antecedente de lo que más tarde será el *ius in bello*. Sin embargo, como digo, defiende que son más humanas las guerras que se hacen a los enemigos del exterior y a las naciones extranjeras (bárbaras), en las que la justicia de la guerra es completamente opuesta, siendo el estado de guerra la norma, incluso si no se está combatiendo, pues el enemigo es el “otro”, cuya total exterminación, incluyendo hombres, mujeres y niños, se justifica por ser parte de ese otro que se identifica como culpable. No se encuentra en Platón una reflexión mínima acerca del tratamiento de la justicia que autorice el desencadenamiento hacia el exterior de las guerras. Platón prefiere alegar acerca del derecho de los griegos a esclavizarlos, pues una vez ejercida la esclavitud resultará eliminado el riesgo que se plantea desde el exterior.

En las leyes, Platón declara que la guerra es un rasgo eterno de las sociedades que refleja la bondad y la maldad humana. La utilidad de las leyes consistiría en frenar los impulsos violentos del ser humano, porque no solo está condenado a padecer la guerra, sino que es normalmente enemigo de sí mismo¹⁷⁸. Afirmo que no todas las guerras son igualmente deseables, sino solo aquellas que tienen el objetivo de doblegar la maldad humana para alcanzar la paz. Denostaba las guerras, en general, y, en particular, las que se daban entre griegos, a las que, como he dicho, ni siquiera las llamaba guerras, pues cuando surgen, se producen las mayores calamidades, tanto privadas como públicas. Solamente avalaba las guerras contra los bárbaros, que en aquel contexto sociohistórico eran los persas.

ARISTÓTELES: LA GUERRA JUSTA COMO ADQUISICIÓN DE ESCLAVOS

El discípulo de Platón, Aristóteles, nació en Estagira (384-322 a. C.), una ciudad que fue, junto con otras, absorbida entonces por el reino de Macedonia gobernado por Filipo II. Macedonia era considerado un territorio de bárbaros y extranjeros. Atenas, Esparta, Tebas y otras ciudades-Estado helenas se negaban a aceptar que lo que hoy forma parte de la Grecia histórica estuviera habitado por compatriotas. Aristóteles quiso vivir como un

griego, pero nunca lo fue, como macedonio recibió el mismo trato que un meteco¹⁷⁹. Como Nicómaco, su padre, médico en la corte del padre de Filipo II, fue tutor y educador durante más de dos años de su hijo, la persona llamada a someter toda Grecia y lanzarse al corazón de Asia: Alejandro Magno.

El límite entre el griego y el bárbaro estaba dado fundamentalmente por el lenguaje; bárbaros eran aquellos pueblos que no hablaban el idioma griego. No significaba necesariamente menosprecio. Sin embargo, el ser griego iba más allá de la identidad lingüística basada en compartir un lenguaje, significaba también una forma de vida y modos de pensamiento comunes que los bárbaros no poseían¹⁸⁰.

En el pensamiento aristotélico se aprecia la influencia de un periodo histórico comprendido entre dos contiendas que se inicia con la victoria griega sobre los persas y concluye con la derrota ateniense “ante los ‘bárbaros’ macedonios”.

La guerra era para Aristóteles una forma legítima de extender el territorio y de adquirir esclavos. El discípulo de Platón se enfrenta al tema de la esclavitud y trata de justificarla, algo que su maestro había preferido callar. Prevalece en él una idea formulada al iniciar su obra que dice: “Por naturaleza, unos son libres y los otros esclavos. Y que a estos les conviene la esclavitud, y es justa”¹⁸¹. Y añade: “El arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que la caza es una parte suya. Y esta debe practicarse frente a los animales salvajes y frente a aquellos hombres que, si bien han nacido para ser gobernados, se niegan a ello, en la convicción de que esa guerra es justa por naturaleza”¹⁸². Al parecer del estagirita, determinadas naturalezas están destinadas a obedecer.

Aristóteles no estaba tan a favor de las guerras como lo podía estar a favor de la esclavitud, pero precisamente por ello aceptaba algunas guerras que se desarrollaban contra pueblos los cuales decía que habían nacido para ser esclavos y que se resistían a dejarse someter pacíficamente. La guerra se convierte, por tanto, en un instrumento adecuado para la obtención de esclavos, base del sistema social griego. La función económica esencial del esclavo es la de ser una posesión animada necesaria para la vida del amo y el

mantenimiento del hogar. La cosificación absoluta del esclavo lo convierte en un mero objeto de propiedad, tan necesario para la vida como el resto de las posesiones inanimadas tales como la tierra, la casa y el alimento. Aristóteles lo enuncia con toda crudeza en su *Ética*: “El esclavo es un instrumento animado y el instrumento, un esclavo inanimado”¹⁸³.

Claro está que en Aristóteles la legitimación de la esclavitud viene dada por la idea de naturaleza, es decir, los pueblos bárbaros son esclavos por naturaleza y la guerra es un instrumento óptimo para tal finalidad: “La práctica de la guerra no debe hacerse [...] para convertir en esclavos a pueblos que no son dignos de ello, sino primero para evitar ellos mismos ser esclavos de otros, luego para buscar la hegemonía con el fin de beneficiar a los gobernados, pero no para dominarlos a todos; y tercero, para gobernar despóticamente a los que merezcan ser esclavos”¹⁸⁴.

Aristóteles formula las primeras ideas acerca de las causas legítimas y emplea el término “guerra justa” para referirse a las guerras entre las ciudades griegas y los pueblos bárbaros. Considera cinco razones que pueden justificar una guerra: la autodefensa, la venganza ante un perjuicio, la ayuda a los aliados, la adquisición de ventajas para la ciudad en forma de gloria o recursos y el poder gobernar a quienes eran incapaces de hacerlo por sí mismos. En esta última justificación de la guerra, en la incapacidad de los no griegos para autogobernarse¹⁸⁵, subyace una premisa inconsistente que choca radicalmente con la racionalidad que él mismo atribuye a cada ser humano. El uso de la naturaleza como medio de distinción entre seres humanos coloca a Aristóteles en una encrucijada irresoluble: por un lado, si el esclavo es humano, no puede ser diferente por naturaleza al señor, ya que la naturaleza es una clase de distinción específica, no individual. Por otro, si el esclavo no es igual al señor, entonces es que no pertenecen a la misma especie. Igual que no puede decirse del ser humano más malvado que es malo por naturaleza —en clave aristotélica— tampoco puede decirse de nadie que es “señor o esclavo” por naturaleza. Del mismo modo que en el caso anterior, ser señor o esclavo depende de aspectos coyunturales y sociales heredados, no de un don inherente a la naturaleza de unos seres humanos que está ausente en la naturaleza de otros. Sin embargo, Aristóteles, al no poder dejar de negar la

evidencia de que el esclavo, por muy disminuida que esté su condición, es un ser humano, trata de mal salir al paso de esta incoherencia considerando que el esclavo, no aquellos que pierden su libertad en razón de la fuerza, sino por naturaleza, posee una racionalidad elemental que le imposibilita tener autonomía en sus decisiones: “Es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro (por eso, precisamente, es de otro) y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla”¹⁸⁶, y más adelante afirma que “el esclavo carece completamente de la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta”¹⁸⁷.

Otro punto en el que Aristóteles fundamenta su defensa de la esclavitud no será ya entendiéndola como algo natural, sino como la indispensable necesidad de una mano de obra servil para realizar los trabajos necesarios, en cuya ocupación no puede perder su tiempo el hombre libre dedicado a una función superior. En el filósofo se hace presente una antropología negativa del trabajo, el cual no es digno de un hombre libre. En su estado ideal, en la *Politeia* (habitualmente traducida por *República*)¹⁸⁸ los ciudadanos necesitan tiempo libre para centrarse en la ocupación primordial “la vida política y la filosofía”¹⁸⁹ (Gobierno, legislación, culto, etc.). Aristóteles proponía que la felicidad de la ciudad es la misma que la de los individuos y el buen vivir requiere virtud, y esta, a su vez, tiempo libre para su nacimiento y para las actividades políticas; por lo tanto, una ciudad que aspire a ese fin debe tener ciudadanos virtuosos y ociosos: “Hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado al cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la virtud. Por ello llamamos viles a todo ese tipo de oficios que deforman el cuerpo y a las ocupaciones asalariadas, porque privan de ocio a la inteligencia y la degradan”¹⁹⁰.

La esclavitud resulta, por tanto, imprescindible para mantener la vida política de la ciudad perfecta. En la ciudad aristotélica, todos los ciudadanos pueden dedicarse a la vida plena de la virtud, pero a costa de un alto precio, como señaló Karl Marx reflexionando sobre Aristóteles, de aceptar como natural una tremenda desigualdad tanto del trabajo como de la condición

humana al admitir que otros tengan que permanecer sometidos a la esclavitud y defender los sistemas de producción de la época.

La razón que inaugura el *ius ad bellum* o derecho aristotélico a la guerra es, dando continuidad a las ideas de Platón, la de recurrir a ella para evitar la esclavitud que enemigos externos quisieran imponer a los griegos. Advirtiéndose, además, en su argumentación una segunda razón en la existencia de pueblos que “merecen” ser esclavizados. De este modo, Aristóteles admite campañas sin limitaciones, fundadas en un principio de supremacía sobre los pueblos bárbaros.

En *Política*, su obra filosófico-política más importante, desarrollaría reflexiones de carácter moral planteadas también en *Ética a Nicómaco*. En este trabajo advertía: “Hacemos la guerra para tener paz [...] pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo ni se prepara sin más para la guerra, pues un hombre que hiciera enemigos de sus amigos para que hubiera batallas y matanzas sería considerado un completo asesino”¹⁹¹.

Como Platón, su discípulo sugiere en sus planteamientos de solución a los problemas sociales y políticos una actuación virtuosa de los individuos, afirmando que “las revueltas civiles no suceden solo por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores”¹⁹². En *Ética a Nicómaco* se centra en la ética individual y la virtud. Aunque no aborda directamente la guerra justa, su ética virtuosa, que destaca la importancia de la moderación y la búsqueda del bien común, podría ser relevante para consideraciones éticas en el ámbito militar y político.

CICERÓN Y EL *IUS FETIALE*

El concepto de guerra justa llega a la cultura latina con el derecho romano, donde nace la expresión *bellum iustum*. El rasgo más destacado durante los largos siglos de dominio de la civilización romana que destacan los historiadores fue su afición al uso de las armas. La guerra constituía el estado normal del cuerpo político, de ella emergían sus líderes y daba sustento a miles de ciudadanos. El afán de expansión y dominio del Imperio romano dio lugar a nuevas concepciones sobre la justicia en la guerra. Durante la

república, la guerra estuvo regida por el derecho fecial (*ius fetiale*), que exigía comunicar las intenciones a los enemigos antes de iniciar una guerra con una serie de exigencias, habitualmente inaceptables, que si eran rechazadas servía para declarar la guerra, en muchas ocasiones más a modo de pretexto que de prueba de la justicia de la causa aducida. Los feciales eran los embajadores romanos encargados de trasladar las condiciones, tenían inmunidad en el ejercicio de sus funciones y estaban amparados por el derecho de gentes (*ius gentium*)¹⁹³, aparte del religioso. Los hechos revelan que se trataba solamente de un recurso limitado a situaciones esporádicas, como las que enfrentaron a los romanos contra los cartagineses, sus más tenaces enemigos, durante el inicio de las guerras púnicas.

El historiador López Barja de Quiroga sostiene que:

Entre los romanos, la legítima defensa ocupaba un lugar muy secundario. Predominaba por encima de todo el espíritu de conquista [...]. En momentos de exaltación patriótica, Cicerón declaraba que en todo el Mediterráneo no había ninguna raza que o bien no aceptase con resignación su destino o bien no hubiera sido ya pacificada hasta el punto de alegrarse por la victoria de los romanos y por su dominación. Reconocía sin ambages que César no había hecho la guerra solo contra aquellos pueblos a los que ya veía preparar las armas contra el pueblo romano, sino que había logrado someter a toda la Galia. La guerra se hacía por simple deseo de dominación (*libido dominandi*), porque se consideraba que la máxima gloria estaba en el máximo imperio¹⁹⁴.

No obstante, fueron las ideas del estoico Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) las que lograron un mayor impacto en la tradición de la guerra justa. Trató la cuestión de la justicia en relación con la guerra en su obra *De officiis* (*Sobre los deberes*)¹⁹⁵, donde discute sobre la moral y la ética. En el libro primero de esta obra explica cuándo se debe hacer la guerra y cómo se debe usar la victoria. En general, todo el planteamiento político ciceroniano se asienta sobre la idea de que la *res publica* ha de ser justa, pues de lo contrario, la misma *res publica* se desvanece, deja de existir. Cicerón bebe tanto de la tradición filosófica griega como de la jurídica romana. Su moral no se aparta mucho, como él mismo reconoce, de los peripatéticos (seguidores de las enseñanzas de Aristóteles). Es quizás el primer autor en postular alguna idea de justicia en la guerra, al argumentar que las guerras legítimas deben

ser abiertamente declaradas, abrigar una causa justa y ser conducida de manera justa.

Cicerón será quien sienta las bases de la concepción de guerra más difundida en Occidente a lo largo de la Antigüedad y durante el Medioevo. Fue un pionero del derecho internacional humanitario o derecho internacional de los conflictos armados, al establecer límites en el uso de la fuerza y considerar a la guerra como *ultima ratio*: “Y en la república máximamente deben ser conservados los derechos de la guerra. Pues como sean dos los géneros del contender, uno por la disputa, el otro por la fuerza, y como aquel sea siempre del hombre, este de las bestias, debe acudirse al posterior si no es lícito usar del anterior”¹⁹⁶. De este modo, sostiene que la guerra constituye un fenómeno social inevitable, pero, no obstante, aconseja que las diferencias sean dirimidas mediante la disputa o discusión, propia de los humanos, siendo la otra la fuerza, propia de las bestias, aunque admite que solo en última instancia se recurra a la violencia o guerra.

Platón decía que “la única excusa para ir a la guerra es poder vivir pacíficamente sin sufrir daño alguno” y añadía que cuando se logra una victoria, debe perdonarse a todos aquellos que no han sido sanguinarios ni bárbaros en el ejercicio de la guerra. Ahora bien, Cicerón indica que toda guerra será justa si está precedida por una causa. Admitía por ello la práctica de los antiguos romanos de consultar a sus dioses conforme a los ritos del *ius fetiale*, pues para él: “La equidad de la guerra ha sido santísimamente prescrita por el derecho fecial del pueblo romano, por el cual puede entenderse que ninguna guerra es justa, sino la que se ejecuta por cosas reclamadas o que antes sea declarada y notificada”¹⁹⁷. Añadía que no bastaba con someterse a tal procedimiento ya que era importante actuar guiado por un propósito final: “La razón de emprender una guerra es el deseo de vivir en paz segura”¹⁹⁸, debiendo respetarse las vidas de los enemigos que no fueron crueles ni salvajes. Argumenta que la guerra puede ser justa en determinadas circunstancias, especialmente cuando se trata de la defensa de uno mismo o de la república contra la agresión. En otros momentos, también plantea que las guerras ofensivas que proyecta Roma, por gloria y deseos de conquista, siempre son justas, justificándolas en el hecho de que Roma

traslada civilización. Teoría colonialista propia del llamado liberalismo ofensivo contemporáneo que ha articulado una explicación de por qué ir a la guerra para extender la democracia, el discurso que empleó George W. Bush en la guerra del Golfo, de Irak, en 2003. Es lo que se conoce, también, como misión “civilizadora”, es decir, lo que en nuestros días recibiría el apelativo de imperialista.

Cicerón, al igual que Aristóteles y todo el pensamiento antiguo en general, considera que hay pueblos mejores y otros peores: los primeros han de mandar y han de obedecer los segundos, puesto que la dominación beneficia a los dominados. Así como hay hombres que son esclavos por naturaleza, también hay pueblos nacidos para la esclavitud o la obediencia, pero no Atenas ni Roma. La justicia o no de la guerra constituía, por lo tanto, un elemento esencial del debate, solo que los argumentos que se utilizaban entonces no son los que se utilizan normalmente hoy en día.

Cuando las armas hablan, las leyes callan (“*inter arma silent leges*”) y las leyes hacen inútiles a las armas (“*cedant arma togae*”) son dos expresiones de su obra *Acerca de los deberes*, muy citadas y que expresan el pensar de Cicerón.

En sus escritos destacó la importancia de la causa justa y la proporcionalidad en el uso de la fuerza. Consideraba que la guerra cuyo único motivo era la búsqueda de riquezas no podía considerarse guerra justa. Cicerón también discutió cómo la guerra puede ser justificada cuando está dirigida a restaurar la paz y la justicia. Defiende la supremacía de la ley sobre la ley de la jungla (violencia), el carácter subordinado de lo militar respecto a las consideraciones de orden político; tratándose de la República romana, el Gobierno civil o los magistrados son los “guardianes de la ley”.

CAPÍTULO 7

LA GUERRA JUSTA EN LA EDAD MEDIA

AGUSTÍN DE HIPONA

Sin embargo, la noción de guerra justa apareció como un cuerpo coherente de pensamiento durante la Edad Media, principalmente, a través de los escritos de los teólogos Agustín de Hipona (354-430) y, mucho más adelante, Tomás de Aquino (1225-1274).

El converso Agustín fue la gran autoridad doctrinal de Occidente y ejerció una influencia fundamental durante los siglos posteriores, sobre todo hasta el movimiento cultural que irrumpió en Occidente con la introducción de las obras de Aristóteles y la figura de Tomás de Aquino. Los planteamientos sobre la guerra justa hechos por san Agustín en los albores del Medievo obedecieron a las discusiones doctrinales que surgieron de las interpretaciones del mensaje de Cristo, el cual contenía mandatos referentes al amor al enemigo y perdón al ofensor, condenas explícitas a la guerra y dictámenes sobre el poder del bien para vencer el mal. Los pensadores cristianos de los primeros siglos de nuestra era se caracterizaron por un mensaje claramente antibelicista. Tertuliano, Orígenes y Lactancio desarrollaron su obra cuando el paganismo aún era la religión oficial en el Imperio romano y el cristianismo era perseguido por ser crítico a la participación personal en la guerra y el reclutamiento de milicias. Más tarde, la crítica se extendió a cuestionar la cabida de la guerra en la moral cristiana, considerándola el mayor de los sacrilegios que puede cometer un cristiano. En este contexto aparece la figura de Agustín de Hipona negando el rotundo

pacifismo que profesaba el cristianismo primitivo y afirmando que la guerra era permisible si era justa. Daba comienzo el verdadero debate sobre la guerra justa, esto es, la justificación de determinados tipos de guerra que domina el pensamiento iusnaturalista católico y protestante desde la Edad Media hasta hoy¹⁹⁹. No obstante, es necesario señalar que Agustín no fue el primer teólogo que trató de reconciliar las enseñanzas de Jesús con la defensa del imperio. Otros autores cristianos, como su mentor san Ambrosio (340-397), el obispo de Milán, quien desempeñó un papel crucial en la conversión de Agustín al cristianismo, trató con anterioridad las cuestiones acerca de la legitimidad de la guerra y la posibilidad de participación de los cristianos en ella.

San Agustín estableció la licitud de las guerras justas, distinguiéndolas de las injustas y de las de expansión. Como hiciera previamente Cicerón —y también filósofos griegos—, esta vez desde premisas teológicas, siguiendo a Ambrosio, Agustín justifica también el recurso a las armas y reivindica que la guerra solo debe ser emprendida con el fin de restaurar la paz. Además, señaló que el ideal tanto de los hombres como de los pueblos no debería de ser la guerra, sino la paz. Su pensamiento sobre la guerra, aunque disperso y nada sistemático, puede encontrarse básicamente en su monumental *La ciudad de Dios*²⁰⁰, un texto que abarca un amplio espectro de temas teológicos, filosóficos, éticos y políticos, aunque en un principio fue pensado como una reacción al profundo impacto que le produjo cuando en el año 410 conoció desde su diócesis africana de Argelia la noticia de que Roma había sido saqueada por los pueblos llamados bárbaros, por los visigodos, guiados por su rey Alarico. El obispo de Hipona deplora profundamente todos los excesos que habitualmente se cometen durante las guerras, como es este caso: “Cuántas ruinas, degüellos, pillajes, incendios, tormentos se cometieron en la reciente catástrofe de Roma, producto fueron del estilo de las guerras”²⁰¹. Con la caída de Roma, el norte de África se encontró con un alud de personas que huían de aquella ciudad. La gente, incluidos muchos cristianos, empezó a dudar de sus creencias, interpretando que tal invasión era una muestra de la ira de los dioses tradicionales paganos ante la adopción oficial de la religión cristiana por parte del imperio. El hecho de que se

respetaran las vidas de quienes se habían refugiado en las iglesias le parecía al obispo de Hipona insólito, “allí a nadie se atacaba; de allí nadie podía ser llevado preso; a sus recintos los enemigos conducían por compasión a muchos para darles la libertad; allí ni la crueldad de los enemigos sacaría cautivo a uno solo”. San Agustín atribuía que “el salvajismo de los bárbaros se haya mostrado blando” a una muestra suficiente de la protección que el Dios cristiano dispensaba a sus devotos²⁰². En *La ciudad de Dios*, san Agustín rebate los argumentos paganos que responsabilizaban a los cristianos del desastre, al enfatizar la doctrina de la hermandad entre todos los hombres. El precepto de amar a los enemigos y perdonar las ofensas, habría mermado la capacidad militar de Roma ante sus adversarios externos. La respuesta del obispo de Hipona es que, por el contrario, la religión pagana es la verdadera causa de la debilidad de Roma, pues había debilitado las bases mismas de la estructura política al fomentar el vicio y la corrupción. Para Agustín, si no hay virtud, tampoco hay república. Piensa que es justamente la ausencia de virtud la que había destruido tempranamente la República romana.

De hecho, este tema abarca los primeros diez libros de los 22 que tiene la obra. En los siguientes, san Agustín desarrolla temas teológicos y filosóficos a partir de su teoría de las dos ciudades que conviven entremezcladas: la ciudad de Dios y la ciudad terrena. La naturaleza humana es doble: el hombre es espíritu y cuerpo, por lo tanto, es a la vez ciudadano de este mundo y de la ciudad celestial. La ciudad de Dios se basa en el amor a la divinidad y la terrena, en el amor propio, en el orgullo, en la soberbia: “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma, la segunda se gloría en el Señor”²⁰³.

Según esto, la humanidad se divide “en dos grandes sociedades: las que viven según el hombre y las que viven según Dios”²⁰⁴. En el libro XXI señala como fin de la ciudad terrena el infierno y en el XXII el fin de la ciudad de Dios, el cielo. Ahora bien, esto no hay que interpretarlo como que la ciudad terrena es el reino del diablo y de todos los hombres malos y la ciudad celestial, la comunión de los redimidos en este mundo y en el futuro. En toda

la vida terrenal las dos sociedades se encuentran mezcladas para no separarse sino en el juicio final.

San Agustín habla de la guerra no solo material, física, sino también espiritual, de aquella a la que todos los hijos de Dios, y no solo los soldados que visten de uniforme, deben enfrentarse. Para conseguir la salvación eterna, para participar plenamente de la paz definitiva, debe haberse combatido en una guerra contra el pecado, “contra los vicios y luchar con bravura para no caer en pecados dignos de condenación”²⁰⁵, por amor a Dios y teniendo como base la fe en Jesucristo.

Desarrolló la idea de la guerra justa definiéndola como una lucha contra el pecado. Según san Agustín, la guerra era tanto la consecuencia del pecado como su cura. Invocada por la autoridad moral adecuada y de acuerdo con unos motivos justificados, no era solo una acción de legítima defensa, sino un acto moral beneficioso para el soldado justo y el enemigo pecador. La clave para Agustín estaba en la disposición interior que llevaba a la guerra, la cual no debía estar guiada por sentimientos de odio, envidia, codicia o voluntad de dominar, sino por un sentimiento de amor y un deseo de preservar la paz y la justicia.

A las tres razones que en su opinión justifican la guerra, la autodefensa, el castigo de un daño ocasionado o la recuperación de un territorio robado y la búsqueda de la paz y la justicia, añade una más, la ordenanza divina: “Pero sin duda también es justa aquella guerra que Dios manda hacer, él que no tiene iniquidad y sabe lo que se debe dar a cada uno. En esta clase de guerra, el jefe del ejército o el propio pueblo no es tanto el autor de la guerra cuanto el servidor de la misma”²⁰⁶. Planteaba así los elementos clave para el actuar bélico eclesiástico, que rescatados siglos más tarde sirvieron para legitimar la lucha contra los infieles, dando origen a fenómenos como la guerra santa, las cruzadas o la inquisición. Defensiva u ofensiva, la lucha contra los enemigos de la fe era considerada como una obra santa, un deber religioso, un servicio a la cristiandad. San Agustín, y tras él otras figuras destacadas de la Iglesia occidental, hicieron frente a invasores “bárbaros” que eran herejes arrianos o paganos. En cualquiera de estos supuestos era imprescindible la decisión de la autoridad legítima constituida para emprenderla, siendo además exigible la

subordinación de los guerreros incluso cuando las órdenes impartidas les pareciesen injustas.

Agustín trata el tema de la guerra a partir de la paz, fin primordial, en su opinión, de la comunidad humana: “Las mismas crueldades de la guerra y todas las preocupaciones humanas desean vivamente llegar a la paz final. Todo ser la apetece por naturaleza”, así titula el capítulo XII del libro XIX, que inicia diciendo:

Cualquiera que observe un poco las realidades humanas y nuestra común naturaleza reconocerá conmigo que no existe quien no ame la alegría, así como tampoco quien se niegue a vivir en paz. Incluso aquellos mismos que buscan la guerra no pretenden otra cosa [...]. Con miras a la paz se emprenden las guerras, incluso por aquellos que se dedican a la estrategia bélica, mediante las órdenes y el combate. Está, pues, claro que la paz es el fin deseado de la guerra [...]. Y los que buscan perturbar la paz en que viven no tienen odio a la paz, simplemente la desean cambiar a su capricho. No buscan suprimir la paz, lo que quieren es tenerla como a ellos les gusta²⁰⁷.

En una palabra, para Agustín la guerra se define por su fin, que no es otro que el logro de la paz. Y ¿qué entiende por paz? Postula una verdadera escala de la paz. En el siguiente texto lo expresa de una forma sintética:

La paz del cuerpo es el orden armonioso de sus partes. La paz del alma racional es la ordenada quietud de sus apetencias. La paz del alma racional es el acuerdo ordenado entre pensamiento y acción. La paz entre el alma y el cuerpo es el orden de la vida y la salud en el ser viviente. La paz del hombre mortal con Dios es la obediencia bien ordenada según la fe bajo la ley eterna. La paz entre los hombres es la concordia bien ordenada. La paz doméstica es la concordia bien ordenada en el mandar y en el obedecer de los que conviven juntos. La paz de una ciudad es la concordia bien ordenada en el Gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz de la sociedad celeste es la sociedad perfectamente ordenada y perfectamente armoniosa en el gozar de Dios y en mutuo goce de Dios. La paz de todas las cosas es la tranquilidad del orden. Y el orden es la distribución de todos los seres iguales y diversos, asignándole a cada uno su lugar²⁰⁸.

En suma, la paz se define como tranquilidad del orden o tranquila libertad y estaría caracterizada por una distinción fundamental entre la paz final de la ciudad celestial, que tiene un valor absoluto pero que no es inmediatamente

alcanzable, y la paz temporal, parcial e imperfecta, disponible para la humanidad pecadora y destinada a servir a la primera.

En el libro XIX de su *Ciudad de Dios* expone brevemente sus concepciones acerca de la guerra justa. La guerra le importa en tanto es lo opuesto a la paz. Opina que del mismo modo que la paz es el bien supremo, la guerra es el mal supremo, por lo dañino y pernicioso de sus consecuencias. Se lamenta por las desgracias que conllevan las guerras, y busca como evitarlas. Comenta que no faltará quien argumente que el camino para la solución es que gobiernen hombres sabios, quienes por principio declararán solo guerras justas. Señala que la injusticia del enemigo es la que lleva a los hombres sabios a declarar las guerras justas²⁰⁹. Pero san Agustín no profundiza en cómo calificar esa injusticia. Sostiene que, de negar la existencia de guerras justas, se estaría perjudicando a quienes se rigen por la justicia y favoreciendo indirectamente a aquellos que entran en guerra con intenciones espurias. Subraya a continuación que la guerra justa es aquella que tiene por objetivo la búsqueda de la paz. Distingue entre el uso legítimo e ilegítimo de la violencia colectiva y critica la *pax romana* como paz falsa por el uso incorrecto de los medios que utilizaba Roma en sus guerras a las que calificaba de injustas²¹⁰.

Se le atribuye a Agustín de Hipona ser el primero en desarrollar la doctrina cristiana de la guerra justa y sobre la actitud a adoptar frente a un enemigo. Asume que la guerra no se justifica más que en la medida en que sea el único medio de reparar una injuria cuyo autor se niegue a repararla. Es en Agustín donde se encuentran los criterios, que después ampliará Tomás de Aquino, para declarar la guerra: causa justa, autoridad suprema y recta intención. Estableció algunos de los preceptos que los cristianos hicieron suyos, como evitar los excesos en la guerra, sobre todo la venganza y las represalias, respetar la palabra dada y el derecho del vencido a la misericordia del vencedor. En su obra *Réplica a Fausto, el maniqueo* destaca que incluso aunque la guerra sea justa, son vituperables determinados comportamientos que se pongan de manifiesto en ella y que revelen intenciones no relacionadas con la búsqueda de la paz. Entre dichos comportamientos, subraya “el deseo de dañar, la crueldad de vengarse, el

ánimo inaplacado e implacable, la ferocidad en la lucha”. También el antiguo uso de reducir a la esclavitud a los prisioneros, conservado en la práctica militar no solo para los combatientes, sino también para la población enemiga, que era una situación que los cristianos no podían aceptar como natural, encontró una limitación por obra del principio de humanidad en el tratamiento de los prisioneros, afirmado y sostenido por la Iglesia. Esta dura costumbre de la guerra obtuvo una cierta moderación mediante el pago de rescates por los prisioneros de los beligerantes o a través de solicitar la liberación no solo entre cristianos, sino también en las guerras con los bárbaros y los musulmanes. No obstante, lo que para el pueblo cristiano debía ser una norma absoluta de no asesinar ni maltratar a ninguno fuera de la batalla y mostrar respeto a la persona del prisionero de guerra se encuentra en abierta contradicción con la práctica militar del Medievo²¹¹.

Para Agustín las guerras no son un bien en sí mismo, son solo medios necesarios para deplorar la injusticia mayor del enemigo que las inicia. No hay, por tanto, en Agustín una adhesión a la guerra material como un bien, sino como un mal necesario para evitar el mayor de una injusticia ajena. En su opinión, lo moralmente criticable es la disposición interior con que se actúa, o sea, la recta intención. Por eso, es más benevolente para juzgar a Moisés, porque cuando mataba pecadores su motivación era la caridad y no la crueldad. Agustín hace descansar en la autorización celestial la legitimidad de las guerras emprendidas por uno de los primeros líderes del pueblo judío, aclarando a Fausto: “Dios que conoce qué, cuándo, a quiénes permite o manda algo, qué conviene hacer o sufrir a cada uno, no se extraña o sienta horror de que Moisés haya llevado a cabo guerras, porque si siguió respecto a ellas las órdenes divinas no lo hizo por crueldad, sino por obediencia, igual que tampoco Dios se mostraba cruel al ordenarlas, sino que daba lo que merecían a quienes lo merecían y aterraba a los dignos”²¹². Para Agustín, al disponer Dios, como en el caso de Moisés, que una guerra debe ser llevada adelante tal guerra, no puede ser intrínsecamente mala, de otra manera Dios no la habría dispuesto.

En Agustín no hay un tratamiento sistemático, jurídico, de la licitud de ciertas guerras. Habla de las guerras justas al tratar de la paz, en cuanto es el

fin último de la ciudad de Dios. Aunque la guerra es nefasta y repudiable no hay manera de eliminarla de la realidad humana marcada por el pecado. Pero su uso debería estar sujeto a una serie de normas y limitaciones. Este es el sentido de la tarea que se había propuesto el obispo de Hipona.

TOMÁS DE AQUINO

Será otro teólogo y filósofo cristiano, Tomás de Aquino, quien 850 años después, en el siglo XIII, defenderá los criterios de san Agustín y sistematizará la noción de guerra justa, la cual apenas había sido esbozada por el obispo de Hipona.

El título del artículo primero de la cuestión acerca de la guerra de la *Summa theologiae* de santo Tomás tiene el expresivo título de “¿Es siempre pecado guerrear?”, con lo que da así a entender que, como mínimo, hay que reconocer que la mayoría de las guerras son injustas.

Había que justificar el ir contra el quinto mandamiento, “no matarás”. A Agustín no le parece lícito que alguien mate para no ser asesinado por él. En una carta a Publícola (“Ad Publicolam”), dice: “Respecto al caso de matar a alguien para no ser muerto por él, no me agrada tu consejo. A no ser que se trate de un soldado, o esté obligado a ello por función pública, o no lo haga por egoísmo, sino en beneficio de otros o de la ciudad en que vive, por estar investido de una autoridad que le fue confiada por sus dotes personales”²¹³. En este punto, Tomás de Aquino, al ocuparse de la legítima defensa en la *Summa theologiae*, ante la pregunta: “¿Es lícito a alguien matar a otro en defensa propia?”, sin titubeos y de forma más diáfana que san Agustín, responde: “Si uno mata a otro en defensa de su vida no será reo de homicidio”.

¿Cómo compaginar esta respuesta con el precepto inequívoco de respeto absoluto a la vida humana? Tomás de Aquino argumenta diciendo:

Del acto de la persona que se defiende a sí misma pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en lo que se refiere a la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia todo cuanto pueda. Sin embargo, un acto que

proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin. Por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia que la precisa, este acto será ilícito. Pero si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, moderando la defensa según las necesidades de la seguridad amenazada²¹⁴.

Tomás de Aquino introduce, siguiendo a san Agustín, la doctrina que después se ha venido a llamar principio del doble efecto, esto es, si no tengo más opción para defenderme que matar a otro, tengo la obligación de preservar mi vida. El sublime precepto de no resistirse al mal, de poner la otra mejilla del pasaje del evangelio de Lucas, es interpretado como oposición a la ley del talión y no como exclusión de toda forma de autodefensa. Nada impide que un acto tenga más de un efecto. De hecho, lo habitual es que tenga muchos. Lo importante para el juicio moral es, en primer lugar, el efecto pretendido, la intención del agente que obra, lo que quien actúa busca con su acción. Lo que entra en la intención, el primer efecto, es mantener la vida propia; el segundo efecto, no pretendido, no buscado (*praeter intentionem*), por tanto, una consecuencia que cae fuera de nuestra intención, que no se busca directamente, se da accidentalmente (*per accidens*). El acto no debe ir más allá de lo necesario para la defensa. Con este argumento que recurre a la dualidad de efectos de un acto y a la noción de intención queda salvado, en opinión de muchos pensadores, el conflicto entre el respeto total a un absoluto moral (no matar) y la necesidad (y por qué no, el deber, salvo que se den determinadas circunstancias) de conservar la vida propia o de defender la vida de aquellos que dependen más directamente de nosotros o, en general, de salvaguardar toda vida humana. Esta sería la matriz de la guerra justa.

Por la presencia de estos elementos, algunos autores consideran a *Summa theologiae* (II-II, q. 64, art. 7, c), como el texto fundacional del principio del doble efecto. Sin embargo, son muchos también los estudiosos que piensan que este pasaje no contiene una aplicación de dicho principio tal como lo conocemos hoy. Según ellos, la defensa justifica incluso la voluntariedad directa de matar, elegir la muerte del agresor como medio, lo que estaría precisamente prohibido por una de las condiciones del actual principio. La

formulación hoy clásica de la mayoría de los teólogos moralistas, simplificando su enunciado, es que la acción de doble efecto es lícita si se cumplen simultáneamente los dos requisitos siguientes: primero, que el efecto malo no se busque ni como fin ni como medio y segundo, que exista una razón proporcionalmente grave para aceptarlo. El primer requisito tiene por objeto asegurar la bondad de la intención, tanto en el nivel de los fines como en el de los medios, y el segundo apunta a que se cumpla una proporcionalidad, tanto entre la acción y su fin como entre el efecto bueno y el efecto malo. En cualquier caso, el principio de doble efecto no ha dejado de ser objeto de críticas y revisiones, tanto en su interpretación como en su aplicación práctica. Algunos críticos sostienen que la distinción entre intención y previsión es artificial y difícil de mantener en situaciones complejas. Otros argumentan que el principio proporciona una justificación insuficiente para acciones que resultan en daños significativos y hay quien plantea su revisión desde su compromiso con los derechos humanos de las víctimas civiles, como es el caso del destacado filósofo y político Michael Walzer, el mayor referente de la guerra justa en la actualidad, del que más adelante me ocuparé. Walzer ha examinado y adaptado el principio del doble efecto a situaciones diversas como veremos. Se detiene en aspectos referidos al criterio de la recta intención que exige la guerra justa en situaciones donde las víctimas de los ataques son civiles no involucrados en acciones armadas, y señala:

No creo que la doctrina del “doble efecto”, tal como es habitualmente entendida, describa adecuadamente lo que aquí se exige. No basta con que el primer efecto —ocasionar daños a los objetivos militares— sea intencionado y el segundo —el daño que se ocasiona a la población civil— no lo sea. Ambos efectos precisan de dos intenciones: en primer lugar, que se causen daños y, en segundo lugar, que se eviten daños. Lo que la justicia nos exige es que el ejército adopte positivamente medidas, que acepte riesgos para sus propios soldados, a fin de evitar daños para la población civil²¹⁵.

Con todo, sin perjuicio de las diferencias de interpretación que existen sobre este controvertido pasaje, los requisitos que en él exige Aquino para la licitud de una acción de doble efecto constituyen el antecedente, directo o

indirecto, a partir del cual los moralistas posteriores elaborarán el principio del doble efecto.

Hecho este inciso. Si aplicamos la agresión no a un individuo, sino a una nación o un Estado, ¿podrían sus gobernantes poner la otra mejilla? O tienen la obligación de defender a su sociedad o territorio de cualquier ataque. En el tema de la guerra y la paz, Tomás de Aquino se inclina por una aproximación fundamentalmente moral cuando se plantea la pregunta: “¿Es siempre pecado guerrear?”. En su respuesta, en la segunda parte de su *Summa theologiae* (segunda sección, cuestión 40), establece los tres requisitos que debe reunir la guerra para considerarse justa: en primer lugar, que la declaración de guerra provenga de una autoridad reconocida. Con respecto a esto, indica que se requiere “la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra”; esto quiere decir que la guerra no puede ser declarada por entes privados (“no pertenece a persona privada declarar la guerra”). En segundo lugar, es necesaria la existencia de justa causa, es decir, que aquellos a los que se declara la guerra “lo merezcan por alguna culpa”. Y, en tercer lugar, se requiere que sea recta la intención de los combatientes, que pretendan promover el bien o evitar un mal mayor.

Castañeda se pregunta si estos requisitos de guerra justa solo resultan válidos para conflictos bélicos que se den entre pueblos cristianos. Cuestiona que los criterios de guerra justa se puedan aplicar indistintamente para pueblos creyentes y paganos. Una lectura secularizada de la guerra justa de Tomás de Aquino dejaría de mostrar otro lado del planteamiento, ya que el derecho natural no parece que se pueda entender en el teólogo como una instancia separada de la ley divina²¹⁶. La pregunta sería si el sistema de Tomás permite que cualquier tipo de príncipe, es decir, independientemente de su credo, pueda llegar a tener “intención recta”. Dicho de otra manera, habría que determinar si la condición de infiel y las características propias del estado de paz no son mutuamente excluyentes, de tal forma que para un infiel resulte imposible pretender la paz. Para Agustín después del advenimiento del cristianismo ningún Estado puede ser justo, a menos también que sea cristiano y un Gobierno considerado aparte de su relación con la iglesia estaría desprovisto de justicia.

Los conceptos de doble efecto y proporcionalidad se convertirían en dos ejes fundamentales de la guerra justa a partir del siglo XVI hasta hoy día. La doctrina del doble efecto es la que está detrás de los códigos penales vigentes de todo el mundo, en forma de eximente de legítima defensa y es utilizada frecuentemente en la ética médica, en la toma de decisiones sobre tratamientos que pueden tener efectos secundarios no deseados pero necesarios para el bienestar del paciente, así como en la bioética, en debates sobre la eutanasia pasiva y la sedación paliativa.

Ahora bien, hay que decir que en su época las ideas de Aquino no tuvieron una gran influencia, siendo mayor la doctrina de la guerra santa, la ley canónica (las normas, derechos y obligaciones de la Iglesia católica) y, sobre todo, el código de caballería que variaba según la región y el periodo de tiempo, pero generalmente incluía principios como lealtad, honor, valentía, justicia, generosidad y protección de los débiles. A menudo, implicaba deberes hacia el señor feudal, la Iglesia y el pueblo, así como hacia otros caballeros. Entre los aspectos más destacados se encontraban el respeto por las mujeres, la protección de los indefensos, la promesa de no atacar a un enemigo desarmado y la lucha justa en el campo de batalla. Sin embargo, es importante tener en cuenta que el código de caballería a veces era idealizado y no siempre reflejaba la realidad de las prácticas caballerescas.

CAPÍTULO 8

EN LOS ALBORES DE LA MODERNIDAD

FRANCISCO DE VITORIA: LOS DERECHOS DE LOS INDÍGENAS Y LA GUERRA JUSTA

La transición de la Edad Media a la Edad Moderna se realiza lenta y gradualmente en un proceso histórico que dura varios siglos, más o menos desde el siglo XIV al siglo XVII. La característica sobresaliente de la civilización medieval era su universalismo: el idioma (latín), el imperio y la Iglesia, cuya visión cristiana del mundo era unitaria. Tal universalidad, más que un hecho era un valor o una exigencia. El Renacimiento, durante los siglos XV y XVI, marcará la transición entre la Edad Media y los inicios de la Edad Moderna. Mientras en Italia Maquiavelo defendía la separación entre Iglesia y Estado, en Alemania Lutero y los “heréticos” extendían la revolución protestante, y en Europa crecían los llamados en la época libertinos (incrédulos y ateos, gente que quería pensar y vivir *sine Deo*); en España, en cambio, a partir de mediados del siglo XVI daba comienzo un fuerte movimiento de renovación del pensamiento teológico y de la vida religiosa que se caracterizó por la vuelta a la gran síntesis doctrinal de santo Tomás, en la que destacarían los dominicos y la Compañía de Jesús.

El ideal de una cristiandad que unía a todos los pueblos cristianos bajo la autoridad temporal del emperador y la espiritual del romano pontífice decae. Los dos poderes que unificaban la Europa cristiana, el imperio y el papado, comienzan a perder autoridad y prestigio. El naciente espíritu laico que rechaza la idea misma de cristiandad y, con ella, la pretensión del clero de

influir en la vida social de Europa pugna con la Iglesia en reivindicar la integridad de los derechos soberanos de las sociedades civiles. La caída de Constantinopla en 1453 en manos de los otomanos supuso mucho más que la desaparición del último reducto del mundo romano. El control de todo Oriente Medio, y con ello de las rutas comerciales hacia el Oriente Extremo, estaba completamente en manos de los otomanos. Su expansionismo era una preocupación de primer orden para los Estados europeos y el paso por su territorio implicaba enriquecer al imperio, por lo que empezaron a buscar rutas alternativas para llegar a Oriente a través del Atlántico. En este contexto se enmarca la expedición de Colón, así como otros sucesos, como la expulsión de los moriscos de los reinos de la Monarquía Hispánica en el siglo XVII.

En el siglo XVI, la noción de la guerra justa cobró vigor en la política europea con los planteamientos hechos por el teólogo dominico y jurista español Francisco de Vitoria (c. 1483-1546), en relación con los derechos de la Corona española en la conquista de América y los derechos de los habitantes de aquel continente. Considerado, junto con Bartolomé de las Casas, el principal defensor de los derechos humanos de los indígenas que habitaban el continente americano, fue el máximo defensor de la guerra justa. Francisco de Vitoria, a diferencia de Bartolomé de las Casas, no tuvo acción alguna directa en América. Es el teórico que desde su cátedra y celda conventual enjuicia los problemas de la ocupación y colonización americana. Pero la construcción jurídica que nos ha legado, en opinión del también dominico, filósofo y tomista Teófilo Urdániz, además de ejercer una influencia inmensa en el esclarecimiento de la ética colonial en las Indias, rebasa el marco histórico del problema americano y tiene una proyección universal como fundador del derecho internacional²¹⁷. Tuvo la virtud de considerar la existencia de un *totus orbis*, integrado por los Estados cristianos y todos los pueblos del mundo, incluyendo los pueblos de las Indias descubiertos que son considerados como naciones libres e independientes y que hoy llamaríamos comunidad internacional.

Fue uno de los fundadores y principal inspirador de la Escuela de Salamanca. Su pensamiento hay que enmarcarlo en el humanismo y el

Renacimiento hispano. Renueva la teología y es promotor de la nueva escolástica. No escribió nada, lo que hoy está publicado es el resultado de los apuntes que sus alumnos tomaban en clase de sus lecciones y relecciones. Debido al revuelo que suscitaron algunas de estas relecciones, como las relacionadas con el tema indiano, o quizá precisamente por ello, no se publicaron hasta 11 años después de su muerte en 1557, gracias a un impresor y librero de Lyon, que recogió en Salamanca los manuscritos de estas relecciones²¹⁸.

Conviene tener presente el contexto histórico en que vivió Vitoria. Dicta sus relecciones en una época en la que aún no se había desarrollado el sistema de Estados que adquirió carta de naturaleza tras la Paz de Westfalia en 1648. Una Europa en pleno renacimiento cultural, pero al mismo tiempo sumida en permanentes conflictos bélicos entre las coronas cristianas y a su vez entre estas y el turco. Una Europa, como he comentado, temerosa de una invasión otomana. Constantinopla cayó 40 años antes del nacimiento de Vitoria. Solimán llegaba ya a las puertas de Viena y por medio de Barbarroja dominaban el mediterráneo. Muchos propugnaban el rearme y la unidad de Europa en lo militar y también el rearme moral desde los principios del humanismo cristiano, como era el caso de Erasmo de Róterdam. La Europa cristiana se desintegraba y, simultáneamente, Europa se proyectaba, bajo el liderazgo ibérico, hacia el llamado Nuevo Mundo, convencida de que era justo apoderarse de todas aquellas tierras. Cuando pronuncia su *Relectio de indis* ante estudiantes en Salamanca habían transcurrido cuatro décadas desde que se habían iniciado las incursiones en territorios americanos, sometiendo a los naturales con las armas, encontrándose la fase de conquista y colonización en pleno apogeo. En Castilla, además, aún perduraban los rescoldos de la revuelta comunera.

Francisco de Vitoria, sin renunciar a sus raíces teológicas, sobre todo a la doctrina de Tomás de Aquino, aporta su teoría para la solución de los problemas con una gran visión de futuro. Se pronuncia sobre los dilemas morales y las cuestiones jurídicas que afectan a la sociedad de su época (la licitud de la guerra, el estatus jurídico de los indios, la libertad religiosa, etc.) aplicando una racionalidad práctica a la realidad en la que vive, a la vez que

combina su triple condición de teólogo, filósofo y jurista. Para Vitoria lo importante no es lo que dice la ley, sino los criterios a los que debe subordinarse el ordenamiento jurídico. El hecho de que las leyes sean de una manera no significa que deban ser así. Por ejemplo, cuando discute sobre los derechos de la Corona española con respecto a los indios de América, no basa sus argumentos en la legislación vigente, sino en la naturaleza del indio como ser humano.

En *Relectio de indis*, leída en enero de 1539, es el primero en defender y argumentar que los indios tienen los mismos derechos que cualquier otro ser humano, entre ellos el derecho a conservar sus propiedades y a mantener a sus gobernantes legítimos, así como a preservar su lengua y tradiciones, es decir, habla de derechos individuales y colectivos. Consideró que los indios, por tanto, eran dueños de todos sus bienes y tierras, y que no podían ser desposeídos por los cristianos. Vitoria cuestiona el hecho de la invasión de América y los comportamientos de los españoles desde el punto de vista de la teología práctica y del derecho natural. Inicia su argumentación preguntándose si eran los indios recientemente descubiertos dueños de sus bienes, tanto en lo público como en lo privado. Se propuso hacer una teoría desde nuevas bases antropológicas. Es verdad que inicia su argumentación con un fundamento teológico, el ser humano es imagen de Dios, pero una vez sentada esta premisa, traslada todo su contenido al orden ético-jurídico, porque el hombre es imagen de Dios por su naturaleza, esto es, por sus potencias racionales —ley natural—, y una vez que ha sido creado, tiene autonomía y libertad para hacer su propia sociedad. Para Vitoria si bien el poder público tiene su origen en Dios, ya que procede inmediatamente de la naturaleza humana, de la que Dios es autor, la forma de su ejercicio es de origen humano. No lo ejerce, pues, en virtud del derecho natural y divino, sino solo en virtud del derecho humano (es decir, del pacto de los hombres). Separa al Estado naciente tanto de la Iglesia (y de la potestad eclesiástica) como del imperio. Afirma que nunca se ha demostrado, ni por derecho divino ni natural ni humano, que el emperador tenga este dominio sobre todo el mundo.

La obra de Vitoria se fundamenta e inspira en una concepción

antropológica abierta al humanismo²¹⁹ basada en una idea sobre el total respeto a la dignidad humana desde la convicción de la igualdad entre todos los seres humanos y en la natural sociabilidad humana que describió Aristóteles, a quien Vitoria cita a menudo, y que supo desarrollar extraordinariamente. La perspectiva humanista y universalista vitoriana no encaja, sin embargo, en la cosmovisión imperial(ista) y papista de ese periodo histórico. Además de un crítico firme de las acciones y disposiciones de la monarquía española en América, también condenó la guerra santa y las cruzadas. Vitoria cuestiona, desde su cátedra, la supremacía del papa y del emperador del Sacro Imperio, Carlos V. Cuando Alejandro VI, mediante las bulas papales, había reconocido al Reino de España como dueño y señor de las tierras descubiertas y por descubrir, el fraile dominico afirmaba, como he dicho, que el hombre es imagen de Dios por su naturaleza y raciocinio, pero no por la gracia santificante necesariamente. Critica la teoría teocrática imperante (el *papa non est dominus orbis*) ni, por tanto, el emperador posee la jurisdicción universal o dominio del orbe por concesión papal, poniendo así en duda el dominio y la autoridad hispana sobre América. No le reconoce al papa potestad temporal ni espiritual “aun cuando los bárbaros no quisieran reconocer ningún dominio del papa, no por eso él puede hacerles la guerra ni ocupar sus bienes. Esto es evidente, porque no tiene ninguna clase de dominio sobre ellos”²²⁰.

Para Vitoria los “príncipes y potestades-seculares no dependen del pontífice como dependen las jerarquías y ministros eclesiásticos”, rechaza la fusión de lo religioso y lo temporal, del poder civil enfeudado al eclesiástico, en que se situaba Las Casas.

La posición de Vitoria sobre el fondo del problema, dice Teófilo Urdániz, es *más crítica* que la de Las Casas. En los decenios de discusiones anteriores y en los escritos lascasianos no se dudaba, repetimos, del título de la soberanía española, sino que se trataba de reformar los abusos de la administración colonizadora, garantizando la libertad y derechos de los indios. Vitoria, el primero, plantea *las dudas* sobre la *justificación* de la dominación española, sometiendo a *una discusión a fondo los títulos* o derechos de su Imperio. De ahí la *novedad* de su planteamiento y el que por ello produjera un gran revuelo²²¹.

Francisco de Vitoria aplicó los principios del derecho natural tomista para defender los derechos humanos de los indios²²². El precepto tomista de que todos los humanos poseen el don divino de la razón, significa que todos los individuos, cristianos y paganos, poseen el derecho y la obligación por derecho natural de ordenar su vida social y política por medios racionales. Ni los cristianos, ni los musulmanes, ni los indígenas americanos eran radicalmente distintos, con independencia de sus diferencias culturales o de su nivel de educación. Si los indios son seres humanos, no puede decirse que carezcan de racionalidad ni, por tanto, de razón; razón que se manifestará por el lenguaje y por la organización social en la que viven. Esta racionalidad demostrará que son partícipes de la misma naturaleza humana que los españoles, dotados, en consecuencia, de los mismos derechos y prerrogativas que de tal naturaleza se deriven, con independencia de la fe y de la cultura. Tal concepción le conduce a establecer un principio: que los derechos que enuncia no dependen ni pertenecen a una religión, ni a una cultura, ni a un pueblo determinado, sino que tienen su fundamento en la misma naturaleza humana y, en consecuencia, se pueden establecer como criterios universales para todos los seres humanos y pueblos. Y es que para Vitoria la capacidad jurídica se funda en la dignidad de la persona como ser racional. Vitoria proclama, como Las Casas y los misioneros dominicos, la nativa libertad de los pueblos indios, su dignidad humana y capacidad jurídica y consiguiente igualdad de derechos de aquellas razas con los pueblos cristianos y, en consecuencia, la negación de cualquier derecho de los españoles a someterlos.

Vitoria no aceptaba que la religión justificase la guerra por el hecho de que los oponentes fueran no creyentes o porque rechazasen la conversión. Ahora bien, en cuanto al proceso de evangelización que se iniciaba en las tierras recientemente descubiertas, Vitoria sigue la posición de Tomás de Aquino, quien sostiene que “el motivo por el que los cristianos promueven con frecuencia la guerra contra el infiel” no es en realidad “para forzarlos a creer (ya que, si los vencen y los hacen prisioneros, deben dejarlos en libertad de creer o no creer), sino (para) forzarlos a no poner obstáculos a la fe de Cristo”²²³. Francisco de Vitoria, a partir de este texto, defenderá dos

posiciones que pudieran parecer antagónicas; por una parte, la libertad de conciencia para abrazar la fe católica y, por la otra, el derecho de la Corona española en la labor evangelizadora. En este sentido, no se puede coaccionar al infiel para abrazar la religión católica, pues la conversión debe ser por consentimiento propio y con más razón si no son súbditos. Pero en su posición hay una quiebra a la que el dominico como hombre de su tiempo no se puede sustraer, el hecho de que, al final, a la cultura cristiano-occidental deben asimilarse las culturas que se consideran menos evolucionadas o que ostentan una cosmovisión que difiere de tal modelo. Por ello, en caso de verse coartados en el ejercicio del derecho a predicar el evangelio, Vitoria, justifica el uso de la fuerza, pero únicamente para tal cometido, dado que los españoles no podían llevarlo a cabo en detrimento de los derechos fundamentales de los indígenas: “Si los indígenas, ya sean sus jefes o el pueblo mismo, impiden a los españoles anunciar el Evangelio, estos pueden insistir en la obra misional y, si fuera necesario, aceptar la guerra o declararla hasta obtener seguridad en la predicación”. Lo mismo se diga, añade, “si impidieran con amenazas y violencias las conversiones al cristianismo”. Tales obstáculos suponen causa suficiente para la “intervención” armada, procediendo a “ocupar aquellas provincias” y destituir a sus príncipes, puesto que es “una causa de tanta importancia”.

Tradicionalmente, en la clasificación de los infieles se consideraba a quienes estaban sometidos al gobierno de príncipes cristianos, por ejemplo, los judíos. Figuraban también los súbditos de otros poderes enemigos de los católicos, es decir, los musulmanes, en especial los turcos. Un tercer grupo, hasta entonces no contemplado, lo conformaban los pobladores del Nuevo Mundo. El indio resultaba un infiel, pero no era enemigo del cristiano.

Las ideas de Francisco de Vitoria las encontramos, principalmente, en sus relecciones o lecciones magistrales que pronunciaba ciertos días festivos, con el propósito de que pudiera acudir el mayor número de alumnos y profesores posible, siempre a modo de conferencia y como resumen o final a las lecciones impartidas durante el año académico. Algunas de las relecciones más conocidas, además de la de *Relectio de indis recenter inventis* (*Relección de los indios recién descubiertos*) (1539), son *Relectio de iure belli* (*Relección de*

la guerra justa) (1539), *Relectio de potestate civile* (Relección del poder civil) (1528) o *Relectio de potestate papae et concilii* (Relección del poder del papa y el concilio) (1534), en donde se encuentran las ideas fundamentales para conocer la antropología de Francisco de Vitoria, así como para comprender el interés que despertaron en su tiempo: la potestad soberana del Estado, la potestad espiritual de la Iglesia, la potestad del papa y del concilio en la Iglesia, la legitimidad de la intervención de la Corona española en América y las cuestiones relativas al derecho de guerra, entre otras cuestiones. Tal y como hacían los antiguos escolásticos, Vitoria inicia el análisis de sus proposiciones con la exposición de la opinión contraria a la que él mantiene y a continuación defiende su opinión.

De potestate civile es la primera relección de Vitoria y contiene la materia impartida en el curso de 1527-1528. En el momento mismo del nacimiento y consolidación del Estado moderno, dado el tipo de relaciones que este establece con la Iglesia, la oportunidad de la temática no podía ser mayor. En ella expone, además de sus ideas fundamentales sobre el poder político y el Estado, algunas nociones importantes sobre la “sociedad internacional”, la “república de todo el orbe”, resultante de las recíprocas relaciones jurídicas entabladas en su seno por los diversos Estados y el “derecho de gentes” (es decir, el derecho internacional). La que aquí nos interesa, especialmente, es su *Relectio de iure belli*, el problema de la guerra, leída en junio de 1539²²⁴.

El punto de partida para la discusión sobre las justas causas para una guerra es la *Summa theologiae* (II-II q. 40 a.1c) de Tomas de Aquino, texto que Vitoria impuso como libro de texto a sus alumnos y que tomó como referencia central. De forma resumida, sostiene, al igual que Aquino, que la guerra solo es justa cuando 1) es en legítima defensa, y la ofensa es muy grave; 2) cuando ha sido declarada por la autoridad competente y 3) cuando es clara la recta intención y la justa causa de la que no se seguirán más males que bienes, que la convierta en una guerra ilícita debido a una intención depravada.

En este discutido tercer punto, Vitoria, a diferencia de Aquino, tiene un enfoque marcadamente jurídico de la justicia de la guerra, relegando a un segundo plano calificaciones morales sobre la rectitud de la intención de

aquel que emprende la guerra. De la misma manera, frente al significado puramente moral de la causa fundamental de la guerra justa en Aquino, la culpa —que puede referirse a cualquier clase de pecado—, para Vitoria, la simple *iniquitas* agustiniana o la culpa de santo Tomás no pueden constituir motivos de justa intervención bélica. Rechaza el pecado, por muy grave que sea, como causa de guerra justa: “No por cualquier culpa es lícito infligir penas graves a los propios conciudadanos y súbditos, como la pena de muerte, la de destierro, la de confiscación de bienes [...]. Comoquiera, pues, que todos los efectos de la guerra son graves y atroces, como asesinatos, incendios, devastaciones, no es lícito por leves injurias perseguir con la guerra a los injuriadores, pues la dureza de la pena debe medirla la magnitud del delito”. La razón para Vitoria será siempre la violación de los derechos de otro.

En consecuencia, convierte en categorías jurídicas objetivables los conceptos morales que san Agustín, y muy especialmente santo Tomás, utilizaron para fundamentar la legitimidad de la guerra. Sustituye la expresión tomista “culpa” por la de “injuria” o “injusticia” causada a la parte inocente. Así, se desplaza la problemática del tratamiento de la guerra desde el campo moral al orden estrictamente jurídico²²⁵.

Dice Vitoria que, aunque haya causas justas para iniciar una guerra, esta es injusta si causa más males que los que evita. La moralidad de la guerra depende de la valoración de sus posibles consecuencias, diríamos que no vale solo la ética de la convicción, hay que hacerse cargo de las consecuencias. En la *Relección del poder civil* había dicho:

“Ninguna guerra es justa si consta que se hace con mayor detrimento que provecho y utilidad para la república, aun cuando por otra parte sobren títulos y razones para una guerra justa”. Se prueba porque si la república no tiene potestad de hacer la guerra, a no ser para defenderse a sí misma y defender sus intereses, y protegerse a sí misma, está claro que cuando con la guerra más que fortalecerse se debilita y arruina, la guerra será injusta²²⁶.

El teólogo de la Universidad de Salamanca, que parte, como digo, de las concepciones agustiniana y tomista, reiteró la repulsa a la masacre y el

exterminio, esta vez, de poblaciones amerindias, amplió la noción de guerra justa y estableció con mayor claridad en sus obras, por primera vez en el Occidente cristiano, la distinción entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*. Descarta un supuesto derecho de conquista. Defiende la licitud de la guerra defensiva, es decir, admite que un Estado pueda defenderse utilizando la fuerza, pero también, a diferencia de san Agustín, admite las guerras ofensivas, en las cuales la justicia de la causa queda enmarcada en el principio según el cual los derechos de los individuos prevalecen sobre los de sus propios Estados y en los que entra la reparación por las injurias graves: “Lo que era lícito en las leyes natural y escrita, no deja de serlo en la ley evangélica. Y esto que no puede ponerse en duda, tratándose de la guerra defensiva, puesto que es lícito repeler la fuerza con la fuerza, se prueba [...] con respecto a la guerra ofensiva, en la cual no solo se defienden o se reclaman las cosas, sino que además se pide satisfacción de una injuria recibida”²²⁷.

Además, la respuesta bélica debía ser proporcional a dicha injuria, y antes de llevarla a cabo se debía escuchar las razones del adversario “si acaso quisieren discutir a la luz de lo bueno y lo equitativo”²²⁸. También podría considerarse justa la guerra ofensiva cuando se entablase para recuperar lo que había sido arrebatado al Estado en conflictos anteriores.

Vitoria fundamentó el derecho de injerencia humanitaria, no contemplado entre las justas causas agustino-tomistas. Su idea de que todos los países forman la comunidad política universal y que todo gobernante debe verse a sí mismo como representante de esa comunidad, es la base para el principio que afirma que se puede intervenir en cualquier país del mundo cuando tiranos quitan la vida a inocentes. Es verdad que Vitoria no desarrolló los caminos para la conformación de esa comunidad, aparte de su defensa de un impreciso derecho de gentes. En todo caso, instituyó una nueva justa causa, la intervención de un Estado, más allá de sus fronteras, para proteger a los individuos de la “tiranía de los señores de los bárbaros”, quienes acostumbraban a disponer arbitrariamente de las vidas de sus gentes, muchas veces con la intención de desarrollar sacrificios rituales masivos; otras veces, como antesala de la práctica organizada del canibalismo. En la *Relectio de*

Indis señala que los gobernantes extranjeros pueden intervenir incluso cuando los súbditos de ese Estado consientan en ese tipo de prácticas: “Y no habría de ser obstáculo que todos los bárbaros consientan en tales leyes y sacrificios, y que no quisieren ser librados por los españoles de semejantes costumbres, pues en estas cosas no son, hasta tal punto, dueños de sí mismos, como para poder entregarse a la muerte o entregar a sus hijos”²²⁹. Un criterio precursor de lo que hoy se dan en llamar las intervenciones humanitarias.

En su *Comentario a la Summa theologiae* (II-II, q. 42), en cuanto a la licitud de las guerras contra los tiranos que causan injusticias graves a su pueblo, dice que en estos casos hay que sopesar mucho las consecuencias, pues no sería justo iniciar un levantamiento contra un tirano que fuera a costar más vidas humanas que las muertes que causaría el tirano si siguiera en el poder. Sin embargo, como en la *Relectio de Indis*, también señala que no es bueno que el pueblo acepte “pacíficamente” la tiranía, por lo que sería deseable que apareciera alguien que lo pusiera en movimiento para acabar con ella. Y es que a veces permitir la tiranía es un mayor mal que iniciar una guerra contra el tirano.

El mismo planteamiento que tiene en relación con el derecho de prédica lo aplica a la relación con el comercio justo. Considera que es un derecho natural y, por lo tanto, los españoles pueden comerciar con los bárbaros y estos no pueden negarse; en caso contrario, es motivo suficiente para el ejercicio de una guerra justa. Pero, concluye, en realidad esas posibles condiciones que habilitarían una legitimidad para la guerra (nunca para una conquista permanente) no se están dando.

Vitoria rechaza presuntas, pero falsas, causas justas, de las que se alegaban en su época, y más allá, con demasiada frecuencia. Para ver cuál puede ser la causa justa o razón justa de la guerra, cuestión, dice, “del mayor interés y necesidad para nuestra discusión acerca de los bárbaros”, establece cinco proposiciones probadas principalmente mediante Aristóteles, san Agustín, santo Tomás y textos del Antiguo Testamento.

Primera proposición: “La diversidad de religión no es causa justa para hacer la guerra”. La cual prueba nuevamente con santo Tomás (*Summa theologiae*, II q. 66-a8).

Segunda proposición: “Tampoco es razón suficiente para hacer la guerra el

ensanchamiento del Imperio”. Tercera proposición: “Ni la gloria del príncipe ni alguna otra ventaja para él es razón suficiente para hacer la guerra”. La cual pruébese con Aristóteles (IV, *Política*, 10). Cuarta proposición: “La única causa justa para declarar la guerra es haber recibido injuria”. La cual pruébese con la autoridad de san Agustín (*De diversis quaestionibus octoginta tribus*, cuestión *Iusta bella solent defini*) y con la doctrina de santo Tomás (*Summa theologiae*, I-II q. 40.al) y de todos los doctores. Quinta proposición: “No cualquier injuria y de cualquier magnitud es suficiente para declarar la guerra”. La cual pruébese con el Antiguo Testamento (*Deuteronomio*, 25,2)²³⁰.

Siendo estas las razones por las que tenían lugar la mayoría de las guerras en su época, la única y sola causa justa de ella, para Vitoria, es la injuria recibida, la cual, ha de ser realmente grave, lesiva para los derechos fundamentales y causante de daños y perjuicios importantes. El humanista y el teólogo que era Vitoria habría deseado que la guerra no existiera. Pero se le imponía la cruda y terrible realidad; el jurista que es también Vitoria trata de humanizarla, de que sea un mal menor. Francisco de Vitoria admite excepcionalmente la licitud de la guerra y la condiciona jurídicamente de tal modo que resulta difícil encontrar una “guerra justa” que cumpla con todos los condicionantes jurídicos que le impone como requisitos. No es ni un pacifista incondicional o ético ni un belicista radical o absoluto, que niega la existencia de límites a esta. La guerra, tanto la defensiva como la ofensiva, es lícita como medio para alcanzar la paz y la seguridad de la república, o si sirve para resarcirse de una ofensa o daño causado por otra nación, pero nunca para facilitar la conquista.

Por otra parte, Vitoria trata sobre lo que es lícito en una guerra justa y disecciona esta cuestión en otras cinco proposiciones. Comienza con una primera proposición: “Es lícito hacer en la guerra todo lo que sea necesario para la defensa del bien público”. Le sigue una segunda proposición: “Es lícito recuperar todas las cosas perdidas o el precio de las mismas”. Continúa con una tercera proposición: “Es lícito resarcirse con los bienes del enemigo de los gastos de la guerra y de todos los daños causados por él injustamente”. Sigue una cuarta proposición: “No solo es lícito lo expuesto, sino que el príncipe que hace una guerra justa puede pasar aún más adelante, esto es, a

hacer cuanto sea necesario para asegurar la paz y la seguridad por parte de sus enemigos; por ejemplo, demoliendo sus fortalezas y levantando fortificaciones en el territorio enemigo”. La cual se prueba porque el fin de la guerra es la paz y la seguridad. Finaliza con una quinta proposición: “No solo es lícito todo esto, sino que, después de obtenida la victoria, recobradas las cosas y aseguradas la paz y la tranquilidad, se puede proceder lícitamente a la vindicta de las injurias recibidas de los enemigos, y escarmentarlos, castigándolos por las ofensas que infligieron”²³¹.

Pero, además, Vitoria, plantea también hasta 12 dudas acerca de la justicia en la guerra, la vida de los inocentes, los botines de la guerra o los prisioneros de guerra. Acerca de la justicia de la guerra, vimos en Agustín de Hipona que la subordinación de los guerreros a la autoridad legítima era exigible incluso cuando las órdenes impartidas les pareciesen injustas. Vitoria establece un nuevo y contrario principio al que podríamos llamar objeción de conciencia en la guerra.

Se empieza preguntando si para que una guerra sea justa basta que el príncipe crea tener justa causa para hacerla. Para aclararla, dice, “establezco la siguiente primera proposición: ‘No siempre es suficiente que el príncipe crea tener justa causa para hacerla’”. Y, más adelante, añade, “la guerra debe hacerse no solo por su parecer, o por el de unos pocos, sino por el de muchos que sean sabios y probos”. Acerca de esta duda, sigue Vitoria, “propongo esta primera proposición: ‘Si al súbdito le consta la injusticia de la guerra, no le es lícito ir a ella, aunque el príncipe se lo ordene’”. Lo cual es evidente, dice, “porque en virtud de ninguna autoridad es lícito dar muerte a un inocente”. Luego, en el caso de que los enemigos sean inocentes, no se les puede matar. “Además, el príncipe peca haciendo la guerra en ese caso. Pero, como se dice en la Epístola a los romanos, no solo son dignos de muerte los que obran mal, sino también los que les consienten que lo hagan. Luego los soldados que pelean de mala fe no pueden tampoco excusarse”. De todo esto se sigue como corolario que, cuando los súbditos tengan conciencia de la injusticia de la guerra, no les es lícito proseguirla, tanto si están en lo cierto como si se equivocan²³². Aclara, eso sí, en caso de duda, que entonces podrían ir a la guerra fiándose de la decisión de sus gobernantes, porque: “Si no siguen a su

príncipe en la guerra, se ponen en peligro de favorecer así a los enemigos de la república, lo cual es mucho más grave que luchar contra ellos teniendo dudas. Luego deben de participar en la pugna”²³³.

Vitoria es de la opinión de que uno debe seguir siempre a su conciencia, aunque esté equivocada. La seguridad de la conciencia está por encima de los mandatos del gobernante. En este tema, resulta también ser precursor de lo que hoy conocemos como objeción de conciencia, recogido como derecho por la ONU varios siglos más tarde, en 1984. Lo que no hay en Vitoria es un derecho a la insumisión, más propia de la tradición pacifista, porque el ciudadano, en su caso, tendría que estar disponible para el caso de que se diera una guerra justa.

Vitoria se preocupa ampliamente por el problema de la muerte de inocentes en la guerra. Más allá de ser una preocupación netamente teórica, la muerte de inocentes se convierte en un problema real a la luz de la manera en que se llevaban a cabo las guerras en el siglo XVI, siendo el punto de referencia para Vitoria sobre todo las guerras contra los turcos y no la conquista de América. Recoge la distinción entre matar *per se* (o *ex intentione*) y matar *per accidens* (o *praeter intentionem*) y recurre a ella, en su tratamiento del *ius in bello*, para justificar la aceptación de bajas civiles como efecto colateral de acciones bélicas de suyo lícitas, caso que pronto se convertirá en el ejemplo más común de aplicación del principio del doble efecto. Enseña Vitoria que nunca es lícito matar a los inocentes *per se et ex intentione*, “mas, *per accidens*, algunas veces es lícito matar inocentes incluso a sabiendas, como cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad, en la cual consta que hay muchos inocentes, y no pueden emplearse máquinas de guerra, ni armas arrojadizas, ni ponerse fuego a los edificios, sin que padezcan tanto los inocentes como los culpables”²³⁴. Asimismo, Vitoria reconoce la exigencia de una debida proporcionalidad. Por un lado, insiste en la necesidad de una proporción entre el efecto bueno y el efecto malo, y por eso añade que “si para conseguir la victoria principal en una guerra, representa poco el atacar una fortaleza o una ciudad en que hay guarnición enemiga, y hay allí muchos inocentes, no parece lícito que para combatir a unos pocos culpables se pueda matar a muchos inocentes”. Por otro lado,

deja en claro que la acción de la que se sigue el efecto malo debe ser necesaria para alcanzar el efecto bueno: “[...] nunca parece lícito matar inocentes, incluso *per accidens et praeter intentionem*, sino cuando la guerra justa no puede desenvolverse de otro modo”²³⁵.

Ahora bien, siendo la defensa de los derechos de los inocentes, de la población civil no combatiente, una de las aportaciones más importante al *ius in bello* de Francisco de Vitoria, sin embargo, dicha defensa no se encuentra exenta de algunas excepciones, que resuelve según la casuística de la época²³⁶.

Francisco de Vitoria concluye esta “Relección segunda de los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros” proponiendo unos pocos cánones o reglas para hacer la guerra que pretenden ser, de alguna manera, un resumen de sus ideas:

Primera regla: Supuesto que el príncipe tiene autoridad para hacer la guerra, lo primero de todo no debe buscar ocasión y pretextos para hacerla, sino que, en cuanto le sea posible, debe guardar paz con todos los hombres, como lo prescribe San Pablo en su Epístola a los romanos (capítulo 12).

Segunda regla: Demostrado que es indispensable la guerra, en virtud de justas causas, debe procederse en ella, no para ruina y perdición de la nación a quien se hace, sino para la consecución de su derecho y para defensa de la patria y de la propia república y para que por dicha guerra se llegue a conseguir la paz y la seguridad.

Tercera regla: Obtenida la victoria y terminada la guerra, conviene usar del triunfo con moderación y modestia cristiana, y que el vencedor se considere como juez entre dos repúblicas, una ofendida y otra que hizo la injuria, para que de esta manera emita su sentencia no como acusador, sino como tal juez, de manera que, aunque su fallo haya de satisfacer a la nación agraviada, sea, en cuanto sea posible, con el menor daño y perjuicio para la nación ofensora²³⁷.

EL REALISMO POLÍTICO: MAQUIAVELO Y EL ARTE DE LA GUERRA

En el siglo XVI sobresale la figura de Maquiavelo, que ocupa una posición singular en el campo del pensamiento militar, al cual, en comparación con sus ideas políticas, no se le ha prestado suficiente atención. Niccolò di

Bernardo dei Machiavelli (1469-1527), “il Machia”, como le llamaban los amigos, nada más salir de prisión en 1513, tras ser torturado y acusado de conspirar contra la tiranía de la familia Médici, decidió retirarse de la vida pública en una casa de campo y dedicarse a la escritura.

Maquiavelo adquiere una relevancia intelectual fundamental por dos obras: *De principatibus* (De los principados [*El príncipe*]) (1513)²³⁸ y *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*) (escritos probablemente entre 1513 y 1520)²³⁹. No fueron publicados hasta después de su muerte, en Roma, en 1532 y 1531, respectivamente.

En *El príncipe*, analiza las situaciones corruptas y las acciones necesarias para remontarlas. Son una serie de consejos prácticos, algunos cuestionables, a un nuevo príncipe que libere y unifique Italia. Intenta explicar cómo actúan los príncipes y cuáles son las leyes de su proceder para adquirir y, principalmente, conservar el poder del principado, cuyos mecanismos de asentamiento son diametralmente opuestos a los requeridos por un régimen republicano, forma de Gobierno superior por él preferida. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* se preocupa por el Gobierno de las repúblicas y la forma de gobernarlas. En esta obra se encuentra el núcleo fundamental de su pensamiento político, siendo la más larga, importante y ambiciosa.

Resulta impresionante la extraordinaria pluralidad de interpretaciones contrapuestas existentes de Maquiavelo. Es una figura que ha sido utilizada por pensadores políticos de muy diversa extracción y con intentos incluso opuestos entre ellos. Se le ha llamado desde Satán y maestro de tiranos a verdadero fundador del republicanismo moderno. El tema de su obra que mayor polémica ha suscitado, y el que ha alimentado con más fuerza y por más tiempo la leyenda negra que lo persigue hasta nuestros días, es el de la moralidad en la vida pública, la forma en que concibió la relación entre moral y política. No siendo esta cuestión objeto de este texto, resumiré brevemente algunas ideas centrales de su pensamiento, que traté ya en otro trabajo²⁴⁰, para a continuación centrarme en las ideas contenidas sobre la guerra, en particular, en *El arte de la guerra* (1521), una de las obras que en vida le hicieron relativamente célebre.

Maquiavelo es un pionero en el complicado tránsito del pensamiento político antiguo al pensamiento político moderno. Frente al mundo medieval, descubrió que la política tiene una lógica propia secular. Su concepción de la política, laica y autónoma, marca la transición a la modernidad. Es considerado el precursor de la escuela realista de pensamiento político. Fue el primero en distinguir con total claridad la distancia que se abre entre cómo funciona de hecho la política y cómo nos gustaría que lo hiciera. Maquiavelo “descubre” lo que la monarquía pretendía “encubrir” con un halo de santidad, invocando el derecho divino de los reyes y el carácter sobrenatural de su mandato. Su ánimo era desvelar la naturaleza profunda de la política, del poder, su rostro desnudo desprovisto de mitos e ideologías legitimadoras, de los ropajes religiosos e ideológicos que lo sacralizaban ante los ojos del pueblo y que suscitaban su obediencia y veneración, luego de siglos de haber sido disimulado con el manto del doble moralismo. Al exponer de forma descarnada la forma en que se conquistaba y ejercía el poder, Maquiavelo aportó una visión totalmente secularizada de sus intereses ocultos, sus móviles, su mecánica y sus instrumentos para garantizar ese *vivere politico e civile* que consideraba como el fundamento mismo de la libertad.

Abandona la concepción teológica de la historia, rechaza toda intervención divina en el curso de los acontecimientos humanos y comienza a pensar la política como una esfera de acción autónoma. Rompe con la idea de la ética como un orden normativo de carácter absoluto fundamentado, en última instancia, en un ser superior externo al individuo y también con la idea clásica de entender la política no solo desde la perspectiva cristiana que había sido la dominante en el Medievo, sino con toda la corriente de inspiración platónica. Pero este cambio de perspectiva no pasa por la negación de la moral, como era tópico en la forma de entender la política por parte de Maquiavelo. Para Isaiah Berlin, el divorcio de la política de la ética que muchos atribuyen a Maquiavelo reposa en un error, lo que Maquiavelo hizo no fue separar la política de la moral, sino que llevó a cabo la separación de dos mundos morales incompatibles: el de la moralidad cristiana y el de la moralidad del mundo pagano. Según Berlin: “No está eligiendo una esfera de medios (llamada política) como opuesta a una esfera de fines (llamada moral),

sino que opta por una moralidad rival (romana o clásica), una esfera alternativa de fines. En otras palabras, el conflicto es entre dos moralidades, cristiana y pagana (o como algunos desean llamarla, estética), no entre esferas autónomas de moral y política”²⁴¹.

En la interpretación más generalizada y vulgarizada de la obra de Maquiavelo se elude el análisis de su pensamiento desde una perspectiva ética y se ensalza su habilidad en el uso de las técnicas para llegar y mantenerse en el poder a costa de lo que sea y utilizando cualquier medio. La idea del “malvado Maquiavelo” proviene fundamentalmente de algunos fragmentos de los capítulos XV al XIX de *El príncipe*, en los que defiende que a veces es necesario que el líder político obre “en contra de la fe, la caridad, la humanidad y la *religione*” con tal de “mantener el Estado”, y pone como ejemplos al papa Alejandro VI (Rodrigo Borgia), a su hijo César Borgia —uno de los pocos personajes que Maquiavelo honra con el calificativo de “príncipe nuevo”—, cuya principal virtud pasa precisamente por saber usar la fuerza, no de modo ciego e irreflexivo (lo que termina granjeando el odio), sino de modo inteligente y selectivo, al emperador romano Alejandro Severo y a Fernando el Católico.

Pero estos capítulos no son ni todo *El príncipe* ni todo Maquiavelo. Cualquier análisis de Maquiavelo se enfrenta a algunas dificultades previas. La primera de ellas guarda relación con la unidad de la obra, y particularmente con lo difícil que es conciliar las enseñanzas de *El príncipe* con los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* y ver en ambos textos algo así como un proyecto unitario. Realmente, el texto no está exento de tensiones y contradicciones internas, y muchas de ellas no se sabe a ciencia cierta si deliberadas. Se trata de un problema clásico en los estudios sobre Maquiavelo: ¿es posible conciliar el elogio de la libertad republicana con la frialdad con la que aconseja al tirano? De esta opinión es el filósofo Bertrand Russell, para quien el tono de los *Discursos* es muy diferente al empleado en *El príncipe*, dice: “El amor a la libertad y la teoría de los frenos y equilibrios” de Maquiavelo en los *Discursos* “es tan importante, por lo menos, como las doctrinas inmorales de *El príncipe*”. En su opinión, a diferencia de *El príncipe*, en los *Discursos*:

Hay capítulos enteros que parecen casi como si los hubiese escrito Montesquieu; la mayor parte del libro podía haber sido aprobado por un liberal del siglo XVIII. La doctrina de los frenos y equilibrios se formula explícitamente. Príncipes, nobles y pueblo deben tener su parte en la Constitución; así, estos tres poderes se mantendrían en jaque recíprocamente. La Constitución de Esparta, según la estableció Licurgo, era la mejor, porque incorporaba el equilibrio más perfecto [...]. La Constitución romana republicana era buena, debido al antagonismo de Senado y pueblo²⁴².

Por el contrario, otros autores no ven esa falta de unidad entre uno y otro texto. Así, para el jurista italiano exiliado Alberico Gentili, Maquiavelo era “un firme defensor y entusiasta de la democracia”, que pretendía “no instruir al tirano”, sino poner al descubierto “todos sus secretos” ante los ciudadanos. “Mientras parecía educar al príncipe”, decía Gentili, “en realidad, estaba educando al pueblo”. De la misma opinión eran Baruch Spinoza y Jean-Jacques Rousseau, para quienes Maquiavelo, como republicano sincero, había querido poner al descubierto, para aviso de los pueblos, las prácticas secretas de los tiranos. En *El príncipe* ofrece consejos a los gobernantes para tener un Estado seguro; en los *Discursos*, da consejos a los ciudadanos para tener un Estado libre. Pero, a pesar de todo, la tónica dominante del pensamiento posterior ha sido la de considerar al autor de *El príncipe* “un maestro del mal”, “un corruptor de la política”, “un amoral político, indiferente ante el uso de medios inmorales para fines políticos”.

Maquiavelo no era maquiavélico. Maquiavelo nunca participó en conspiraciones ni cometió crueldades. La moral para el florentino radicaba en los fines y la ley constituía el núcleo organizador de la vida social. Todo lo que atente contra el bien común o no coadyuve a la conservación del poder del nuevo príncipe debe ser rechazado y, por ello, la “astucia, la hábil ocultación de los designios, el uso de la fuerza, el engaño, adquieren categoría de medios lícitos si los fines están guiados por el ideal del bien común”. La moral cristiana, con sus ideales de cristiandad, así como la ética clásica de valores absolutos, se convierten en obstáculos insuperables en los asuntos políticos. La *virtù* para Maquiavelo no significa hacer el bien, sino saber cuándo hacer el bien y cuándo el mal.

Maquiavelo mantiene un ideal moral politizado cuyas virtudes estarían

vinculadas a la vida comunitaria. El coraje, el vigor, la fortaleza ante la adversidad, el orden, la disciplina, la fuerza, la justicia, la austeridad, el orgullo, la lealtad, el espíritu público..., esos son los valores en los que confía Maquiavelo para que las sociedades puedan satisfacer los deseos e intereses naturales de sus habitantes. Los valores que, asumidos por los gobernantes y adquiridos por los ciudadanos gracias a la educación y la ley, podrían permitir a una ciudad como Florencia alcanzar la grandeza que un día tuvieron Atenas, Esparta y, sobre todo, Roma²⁴³.

De la misma opinión que Berlin es Skinner, para quien Maquiavelo es un pensador de tradición republicana que se distancia de sus contemporáneos humanistas cuando plantea una variación sustancial en la moral política con la que se debe actuar cuando se pretende “conservar un Estado” o “garantizar la libertad”:

Si un príncipe está genuinamente interesado en “conservar su Estado”, tendrá que desatender las demandas de la virtud cristiana y abrazar de lleno la moral, muy distinta, que le dicta su situación. Así, la diferencia entre Maquiavelo y sus contemporáneos no puede caracterizarse adecuadamente como una diferencia entre la visión moral de la política y una visión de la política como divorciada de la moral. Antes bien, el contraste esencial es entre dos morales distintas: dos explicaciones rivales e incompatibles de lo que, a la postre, debe hacerse²⁴⁴.

Frente al ideal del hombre virtuoso propuesto por Aristóteles y a la concepción político-religiosa dominante en la cultura renacentista, que defiende una imagen positiva del hombre, Maquiavelo tenía una visión bastante negativa e invariable de la naturaleza humana, determinista se puede decir, provocando la reacción airada de los “humanistas” de todos los tiempos.

Piensa que esta inclinación al mal del hombre, al ser profunda y permanente, no es posible erradicarla y que solo puede, y debe, ser contrarrestada por lo único que lo hace bueno, la ley: “Por eso se dice que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos. Y cuando una cosa marcha bien por sí misma no es necesaria la ley, pero en cuanto desaparece esa buena costumbre, la ley se hace necesaria con urgencia”.

Maquiavelo propone recurrir al poder coactivo de la ley para frenar la natural tendencia humana a la corrupción, pues también considera probado por la experiencia que los hombres se muestran menos ambiciosos y mejores por miedo al castigo. El mejor fundamento para cualquier Estado, sea nuevo, viejo o mixto, dice Maquiavelo, lo constituyen buenas leyes y buenas armas. Lo políticamente importante para él no es si el hombre es bueno o malo en su esencia, sino que las leyes los obliguen a ser buenos, es decir, a actuar en conformidad con ellas. Asimismo, la ley garantiza la libertad de los ciudadanos. Eso sí, todos, hasta los legisladores y los príncipes, deben someterse al imperio de la ley y, sobre todo, respetar las leyes que ellos mismos han confeccionado, pues “un príncipe que puede hacer lo que quiere está loco y un pueblo capaz de hacer lo que quiera no es sabio”.

Maquiavelo rompe con la falacia socrática, aquella que sugiere que el pensamiento conduce al bien y que el bien siempre produce bien, el mal siempre produce mal y que nunca un bien puede proceder de un mal ni un mal del bien. También, por su parte, si bien resalta el papel de la fuerza y la violencia en la política, y del mal en general, esta no aparece como algo consustancial a la política, como un rasgo estructural del Estado en términos de monopolio de la violencia legítima, como en Weber, sino más bien como guerra, como algo que el poder político puede y suele hacer.

Aunque Maquiavelo nunca afirmó textualmente que el fin justifica los medios, sí defendió que ciertos medios pueden ser exculpadados en virtud del valor del fin alcanzado. No celebra el medio malo, pero no lo condena de forma absoluta, sino que lo defiende en virtud del valor del fin. Esto plantea un gran dilema para la filosofía práctica de todos los tiempos: ¿son aceptables los males de los que se sigan bienes?

El florentino recomienda resolver la tensión problemática entre los dos modos posibles de actuación en política, uno guiado por la ética clásica occidental y otro por la ética política, aplicando, en casos límite, el criterio de evitar males mayores realizando males menores. No busca una solución fácil basándose en una justificación “teológica” que nos consuele. No hay una postura política inocente. Este criterio, que justifica el mal al entenderlo como parte de la política, en la medida en que el mundo es irracional en

términos morales, es el que define a la ética política de Maquiavelo y no el de que el fin justifica los medios, como suele afirmarse.

La política, secularizada o separada radicalmente de la religión, se convierte en una técnica de adquisición, conservación o incremento del poder en el Estado y entre los Estados. En consecuencia, el Estado se levanta más allá de la esfera de la moral común, en un mundo de valoraciones propias fundado en el principio de que su conservación es la ley suprema. Con ello Maquiavelo plantea implícitamente el tema de lo que muy pronto el exjesuita Giovanni Botero llamará “razón de Estado”²⁴⁵. A partir del siglo XVI, la problemática de la razón de Estado estará en el centro de todas las discusiones en Europa y penetrará también en la literatura: vemos a don Quijote, convaleciente, razonar con el cura y el barbero de “lo que llaman razón de Estado”. Es claro que al margen de que tanto Giovanni Botero como Maquiavelo pusieran límites morales, uno en conformidad con la ley divina y otro con una moral pagana, la razón de Estado se ha entendido desde entonces en términos de una completa indiferencia ética. El poder político de un Estado tendría derecho a recurrir a los medios que fueran necesarios para forjar, mantener, perpetuar y expandir dicho Estado. Ahora bien, dependiendo de la coyuntura histórica, social, económica, etc., las formas de mantener y expandir un Estado pueden variar significativamente. Su historia está llena de horrores vinculados con transgresiones de la justicia o la moral predominante por parte del Estado, justificadas en aras de proteger ciertos fines como la seguridad, la defensa o reforzamiento del Estado.

La obra de Maquiavelo se da en un contexto bélico y está impregnada del momento histórico que viven la República de Florencia y la Italia de su época. Maquiavelo se propone descubrir, por la historia y por los sucesos contemporáneos, cómo se ganan, se conservan y se pierden los principados. La Italia del siglo XV ofrecía multitud de ejemplos. Para Maquiavelo, el estado normal de la sociedad es la guerra y no la paz. La Edad Media había creado en Europa y en especial en Italia un sinnúmero de principados feudales fraccionados y dispersos, ciudades libres, reinos, repúblicas, ducados y otras unidades políticas que no lograron la unificación hasta la segunda mitad del siglo XIX. Todos ellos operaban como factores adversos a

la necesidad de centralización del poder requerido por las nuevas clases sociales en su camino de expansión comercial. La península itálica se convirtió en el campo de batalla de toda Europa, además del frecuente enfrentamiento de las ciudades italianas entre sí.

Desde 1494 Italia es invadida por franceses, aragoneses, alemanes y suizos. Las cinco principales ciudades-Estado eran: el Reino de Nápoles, el Ducado de Milán, la Serenísima República de Venecia, la República de Florencia y los Estados Pontificios de Roma. Como tales, estas ciudades eran muy débiles e inestables. Por el norte, Francia intentaba apropiarse de Milán. Por el sur, España se había adueñado de Sicilia. La crueldad y el asesinato se habían convertido en procedimientos normales de gobierno. Maquiavelo fue un testigo privilegiado de conspiraciones, traiciones y revueltas de todo tipo. También fue una época de decadencia moral, de un papado corrupto. En este contexto reflexiona sobre cuál es el mejor Gobierno en unas circunstancias determinadas, ya fuera la república o el principado. Ve cómo todo un país entero era incapaz de unirse para hacer frente contra un enemigo común. La situación de Italia era tan desastrosa que era inútil soñar con la unificación bajo un Gobierno republicano, solo un príncipe podía lograrlo debido al caos reinante. Lo que él proponía era el liderazgo de un *príncipe nuovo*, de un político con suficiente conocimiento, astucia y capacidad de afrontar los problemas de Italia, de unir a todo el país. No un líder hábil y astuto que creara una réplica de un régimen caprichoso, mezquino e indigno como el que los Médici habían establecido en Florencia.

Maquiavelo abrazó el proyecto no solo de unificar Italia sino de hacerlo para que el ciudadano recobrara su libertad y, con ella, su dignidad. Sin libertad, dirá, ningún pueblo puede construir su grandeza.

El tema de la guerra cruza toda la obra de Maquiavelo de manera transversal: en *El príncipe* se destinan los capítulos XII, XIII y XIV; en los *Discursos*, el libro II está dedicado a la guerra y en *Historia de Florencia* no faltan los comentarios y reflexiones relacionados con esto²⁴⁶. Esta importancia que le da a la práctica bélica queda explicitada en *El príncipe* al comenzar el capítulo XIV en el que señala: “Un príncipe no debe tener otro objeto, ni otro pensamiento, ni dedicarse a otra cosa que no sea la guerra y su

organización y preparación, porque este es el único arte que incumbe a quien manda”.

Maquiavelo no fue solo un teórico, sino que dedicó al servicio de la República de Florencia largos años hasta el retorno de los Médici al poder en 1512. En este tiempo de trabajo diplomático y gubernamental, le fue encargada la organización de las milicias, de acuerdo a sus peticiones y, de manera personal, se encargó del reclutamiento de los ciudadanos. Su logro más notable, además de la conformación de la milicia florentina, fue la captura de Pisa. Alcanzó cierta fama de técnico en cuestiones militares. También logró renombre por su informe sobre las fortificaciones y fue llamado a Roma en 1526 para discutir con el papa la defensa de Florencia.

Maquiavelo se muestra totalmente contrario a la creación de ejércitos profesionales o la contratación de mercenarios, porque traen la ruina del Estado. En un “Estado bien constituido” la guerra debe ser la profesión de los Gobiernos, las repúblicas o los reinos, nunca de los particulares. Maquiavelo señala en diferentes ocasiones que quien hace de la guerra su profesión tiene sobre todo interés en la existencia de la guerra, mientras que el soldado de la milicia popular, si esta se halla bien ordenada, tendrá ante todo interés en la paz y en la defensa de su ciudad. La defensa de la ciudad es la defensa de su libertad. Lo cual supone a la vez que el soldado sea ante todo un ciudadano, con una ocupación y una familia a las que defender, y no un mercenario sin otro hogar que el campamento y sin otro fin que la guerra.

Varios años después de escribir *El príncipe*, Maquiavelo inicia la redacción de su libro *Del arte de la guerra*, un detallado manual de organización de la milicia. Lo escribe teniendo como referencia la experiencia de “los antiguos”, el mundo grecorromano, al que había que imitar. La obra transcurre en el jardín de la casa de su amigo Cosimo Rucellai, donde a través de un diálogo entre patricios florentinos y el *condottiero* Fabrizio Colonna, *alter ego* de Maquiavelo, desarrolla su política militar. Aunque es un texto más bien técnico, no faltan los fragmentos en los cuales el autor muestra sus planteamientos de carácter político:

Cosme: ¿En qué cosas queráis imitar a los antiguos?

Fabrizio: En honrar y premiar la virtud, no despreciar la pobreza, estimar el régimen y

la disciplina militares, obligar a los ciudadanos a amarse unos a otros y a no vivir divididos en sectas; preferir los asuntos públicos a los intereses privados y en otras cosas semejantes que son compatibles con los actuales tiempos²⁴⁷.

Su *alter ego*, Fabrizio Colonna, sostiene: “Jamás he ejercido el arte militar como profesión, pues la mía es gobernar a mis ciudadanos y protegerlos; y para poder protegerlos, debo amar la paz y saber hacer la guerra”.

En esta obra, ya desde sus primeras páginas nos habla sobre lo perjudicial de los ejércitos compuestos por hombres de armas y las virtudes de los soldados-ciudadanos, de cómo y dónde convenía reclutarlos, cómo y con qué armarlos, el financiamiento ideal que debieran tener, la forma correcta de disponerlos para el combate. Tituló sus reflexiones de la misma forma que siglos atrás Sun Tzu, aunque, al parecer, Maquiavelo no conoció la obra del maestro chino, cuyo texto fue traducido al francés a mediados de 1700 por el misionero jesuita Joseph-Marie Amiot bajo el título *Los trece artículos*.

En el capítulo final de *El príncipe*, Maquiavelo, expone lo que podría ser su teoría de la guerra justa: “Justa es la guerra cuando es necesaria, y las armas son piadosas allí donde no hay otra esperanza más que en ellas”. Un ejército fuerte y la guerra como estrategia es la oportunidad que tiene el nuevo príncipe para unificar Italia y “expulsar a los bárbaros”.

Para Maquiavelo la guerra no es justa ni injusta, es necesaria y la necesidad la hace justa. Para Sun Tzu, la guerra era justa en tanto estaba en juego la supervivencia del Estado, pero Maquiavelo no habla solo de defensa, también habla de conquista. El hecho de que haya que defenderse cuando a ello obligue la necesidad no plantea en principio mayores problemas, pero ¿cuándo obliga la necesidad a la conquista?

En su concepción de la política, la guerra es una realidad ineludible, presente, inmanente. No hay forma, dice, de escabullirse de ella y lo único que puede hacer el príncipe es aplazarla al evitarla temporalmente y cuando no sea un acontecimiento del presente, debe el príncipe prepararse para ella, pero cuando se avecina, cualquier intento de no enfrentarla es retrasar su llegada, otorgando así la ventaja al enemigo, por lo que esta situación o la neutralidad en los conflictos, así como las actitudes indecisas por parte de quienes deben conducir la guerra nunca traen como consecuencia el bien

para el Estado, sino su debilitamiento. Maquiavelo se guía siguiendo la máxima de Flavio Vegecio: “Si quieres la paz, prepárate para la guerra”²⁴⁸. Para tener tiempos de paz, hay que estar preparado para defenderse.

Si bien el interés general por la guerra era compartido por la intelectualidad de la época, no debe pensarse que había un consenso con respecto a su consideración moral, pues había importantes autores que la rechazaban como era el caso de su coetáneo humanista Erasmo de Rotterdam. En su tratado dirigido al príncipe le recomienda la inacción, la retirada de la política antes que ser malo de acuerdo con una visión cristiana y escribe: “Si puedes a la vez ser príncipe y hombre bueno, desempeña a la vez la hermosísima función; pero si no, resigna el principado antes que por su causa te vuelvas malo”²⁴⁹. Para Maquiavelo permitir el dominio de los barbaros con tal de no trasgredir determinados códigos éticos era pagar un alto precio por la coherencia cuando estaban en juego la salvación de la patria y las libertades.

Sin duda, en sus reflexiones tuvo que ver el momento en que le tocó vivir, la posibilidad de verse envuelto en un conflicto armado entre Estados estaba siempre presente. A esto habría que añadir que su conocimiento histórico estaba fundado en los autores de la Antigüedad, los cuales presentan la guerra como un tema principal del acontecer humano. Como consecuencia de esto, tanto la experiencia personal como el conocimiento adquirido por el estudio del pasado le mostraron que el uso de la violencia entre los hombres era algo natural. Y si bien existe una compleja relación de las estrategias de política para vencer o mantenerse en el poder, este radica en última instancia en las armas.

En Maquiavelo la justificación de la guerra no aparece como un tema que requiere un tratamiento más amplio que el dado en *El príncipe*. La necesidad de la guerra es una herramienta de la política, anticipándose así a Clausewitz, y no hay un límite moral para finalmente juzgar su justicia que no sea el que establece la necesidad del Estado, del príncipe, del Gobierno. De ahí también la importancia que para Maquiavelo adquieren las milicias propias y aquella recomendación, entre las muchas que hace al príncipe: dominar lo que él también llamó, a la manera de Sun-Tzu, “el arte de la guerra”. Para

poder defender a los súbditos o ciudadanos, el que gobierna ha de “amar la paz y saber hacer la guerra”.

En cualquier caso, el pensamiento de Maquiavelo, de modo precursor, dotó a la guerra de un nuevo marco interpretativo al considerarla una herramienta de la política, superando, de este modo, las dimensiones en que quedaba encuadrada la guerra durante el Medievo. El carácter religioso, hasta entonces, la reducía a un acto de justicia, mientras su dimensión social restringía su ejecución a la nobleza²⁵⁰.

Aunque Maquiavelo se haya caracterizado por un realismo político radical, dice José Agustín Vázquez²⁵¹, no fue capaz de ver que la respuesta a las necesidades bélicas de su momento no pasaba por la imitación de lo que él creía que hicieron los romanos para engrandecer y conservar la República: tener un ejército propio de milicianos. Maquiavelo vivió en un tiempo de profundas transformaciones en el plano militar. Para Roberto García Jurado, quien, al igual que Vázquez, analiza críticamente el pensamiento militar en la obra de Maquiavelo, la idea de dotar al Estado de un ejército propio que tenga como base una milicia popular despierta, en términos generales, simpatía y aprobación; sin embargo, examinada minuciosamente, presenta una serie de problemas que Maquiavelo no percibió o no resolvió adecuadamente. Se trata, en su opinión, de un notable error en la apreciación de la realidad de su época. La revolución militar que estaba experimentando Europa en esos momentos tenía como uno de sus rasgos relevantes la profesionalización militar y la creación de un ejército permanente, no miliciano. Francia y España, los dos invasores de la península itálica en ese momento, ya habían dado pasos muy importantes en este sentido a mediados y a finales del siglo XV. Dos de los rasgos más relevantes de la revolución militar que experimentó Europa en los siglos XV y XVI fueron el desarrollo de la artillería y el mejoramiento en las técnicas de fortificación. Sin embargo, Maquiavelo, que vivió en persona o muy de cerca todas estas transformaciones, no alcanzó a captarlas o elaborarlas apropiadamente, pues se equivocaba con respecto a tres grandes cuestiones: al minimizar la importancia de las fortificaciones, al subestimar la trascendencia de la artillería y las armas de fuego portátiles, así como al ignorar la relevancia que

el dinero y la financiación comenzaban a desempeñar en la guerra moderna²⁵². A esto habría que añadir que Maquiavelo se queda anclado en los antiguos con respecto a la relevancia de la virtud y el arrojo de los ejércitos en la batalla, sin percibir que la tecnología militar que estaba desarrollándose desplazaría en buena medida los aspectos anímicos.

Como ya he comentado anteriormente, el mismo Von Clausewitz, admirador de Maquiavelo, señaló la poderosa atracción que los antiguos ejercían en su pensamiento militar. Todo el mundo político posterior a Maquiavelo, dice José Antonio Maravall, tuvo que pasar necesariamente por su escuela y concepción, y, en particular, lo hizo todo el pensamiento bélico-militar de aquel tiempo. La primera obra de Maquiavelo que se conoció en España fue precisamente *Del arte de la guerra*, con el título de *Tratado de re militari*²⁵³, que conservó la estructura dialogada original de la obra del florentino, pero distanciándose en parte de su pensamiento al valorar altamente la artillería y las fortificaciones. Esta circunstancia llevaría durante el siglo XVI a que los autores militares españoles no siguieran en demasía a Maquiavelo, aunque su influencia se puede encontrar en todos los que trataron el tema. *El príncipe* también comenzaba a conocerse en el segundo tercio del siglo XVI, el cual desató las críticas y los ataques de los autores hispanos por considerar sus planteamientos anticristianos²⁵⁴.

HUGO GROCIO Y LA SECULARIZACIÓN DE LA GUERRA JUSTA

Hugo Grocio (1583-1645) fue un jurista holandés, secularizador en buena medida de la idea de guerra justa. Digo en buena medida, porque aquí “secularizar” hay que entenderlo en el contexto posmedieval europeo y relacionado con la ideología cristiana. Grocio, en su condición de protestante, calvinista moderado, simpatizaba con la intención de desvincular a las ciencias del dominio escolástico, entre ellas el derecho, sin embargo, no puede desprenderse totalmente de la ideología medieval que atribuye a Dios la creación de los principios naturales. Por ello, secularizar debe ser interpretado como la idea no restringida por criterios de la teología cristiana.

La tradición de la guerra justa no fue “secularizada” plenamente hasta el siglo XIX.

Grocio fue un defensor de la guerra para preservar la paz y la vida social pacífica. Profundamente involucrado en la política holandesa, alineado con el protestantismo tolerante estuvo implicado en la lucha política contra los calvinistas ortodoxos que dominaban entre los ministros y la población bajo el liderazgo del príncipe Mauricio de Nassau, para el control del país. En 1618 Mauricio, utilizando sus poderes militares en un golpe de Estado, ordenó el arresto de los líderes protestantes y ejecutó a su máximo líder por alta traición. Grocio fue condenado a cadena perpetua en la fortaleza de Loevestein y se le confiscaron sus bienes. En 1621, con la ayuda de su esposa, escapó dramáticamente del castillo donde se escondió en un cofre de libros. Huyó a Amberes y finalmente a París, donde permaneció bajo el patrocinio de Luis XIII hasta 1631 cuando regresó a Holanda.

Su labor no se limitó a las disciplinas jurídicas, sino que se extendió a la poesía, teología, filosofía y filología. Escribió sobre diversos temas, publicó muchas obras teológicas y político-teológicas. En el campo del derecho internacional, dos de sus libros han tenido un impacto duradero: *Mare liberum* (1609) y *De iure belli ac pacis* (1625).

A principios del siglo XVII, el reino unido de España y Portugal reclamaba el monopolio del comercio con las Indias Orientales. La captura en 1603 de la nave portuguesa Santa Catarina por los marinos holandeses de la Compañía de las Indias Orientales en el océano Índico dio origen a una disputa político-intelectual por la libertad y el dominio del mar. La Compañía Holandesa de las Indias Orientales pidió a Grocio que elaborara una obra frente a las pretensiones ibéricas de España y Portugal de un monopolio sobre el derecho de comercio que privaba a los holandeses de sus derechos comerciales naturales. En “De jure praedae” (Sobre la ley del premio y el botín), justifica la captura del navío portugués como ejercicio del derecho que asiste a los particulares frente a quienes tratan de impedir su derecho natural a viajar y comerciar en el mar abierto, el cual no puede ser reclamado por nadie como su propiedad privada, sino que es *res communis* de la humanidad. La obra permaneció inédita en vida de Grocio, salvo un capítulo —en el que defiende

el libre acceso al océano para todas las naciones— que apareció bajo el famoso título *Mare liberum* (La libertad de los mares) en 1609²⁵⁵. La publicación guardaba relación directa con las negociaciones de paz entre la monarquía española y la república holandesa, en las que uno de los temas centrales era la libertad de comercio, considerado vital por muchos comerciantes y políticos holandeses, especialmente por aquellos vinculados a la Compañía de las Indias Orientales, fundada en 1602 y que llegaría a ser uno de los más grandes éxitos del Siglo de Oro holandés. La obra reforzó la posición holandesa en las negociaciones de paz que concluyeron el mismo año de su publicación y tuvo una amplia circulación. Pero la polémica doctrinal acerca de la naturaleza jurídica de alta mar, en la que participarán muchos y diversos autores de distintas procedencias, se desarrollará a lo largo de todo el siglo XVII. Una polémica que como dice la profesora Marta Albert, “puede presentarse como el fruto de una lucha política a través del derecho, y los participantes en tan azaroso debate como ‘juristas a sueldo’, una especie de mercenarios jurídicos que ponen el derecho al servicio del Gobierno que encarga la redacción de sus obras”²⁵⁶. El tema se zanjará en 1703 a favor del principio de la libertad de los mares, garantizándose el derecho de los comerciantes al libre tránsito por el océano en tiempos de paz. Pese a esta victoria del principio de libertad, solo una década después la paz de Utrecht (1713) consolidaba, bajo el velo del “equilibrio europeo” un verdadero dominio de Inglaterra sobre el mar.

El punto de partida de la obra maestra de Grocio, *De iure belli ac pacis* (*Del derecho de la guerra y de la paz*), iniciada en prisión y publicada durante su exilio en París en 1625²⁵⁷, es que la guerra es un fenómeno inevitable, que hunde sus raíces en la condición humana. Los presupuestos antropológicos y la ontología social de Grocio hacen impensable la hipótesis de un mundo definitivamente pacificado.

Aceptada la guerra como momento de la vida social sujeto al derecho, la obra es un gran esfuerzo orientado a reglar y acotar la guerra, considerada una de las mayores contribuciones al desarrollo del derecho internacional. Dice Grocio en los Prolegómenos: “Porque con razón llamó Cicerón excelente a esta ciencia [derecho] en las alianzas, en los pactos, en las condiciones de

los pueblos, de los reyes y de las naciones extranjeras, y, finalmente, en todo derecho de la guerra y de la paz”²⁵⁸. Las ideas de Grocio están muy en deuda con Cicerón y los estoicos, él mismo concebía su labor como una continuación de la de aquellos.

De iure belli ac pacis se divide en tres tomos: el tomo I expone su concepción de la guerra y de la justicia natural, argumentando que hay algunas circunstancias en las que la guerra es justificable. El tomo II identifica tres “causas justas” para la guerra: defensa propia, reparación del daño sufrido y castigo a quienes habían cometido los agravios. Rechazó tanto la legitimidad de la guerra por “mandato divino” como la legitimidad de la guerra para imponer la ortodoxia religiosa; Grocio considera una amplia variedad de circunstancias en las que estos derechos de guerra se aplican y en las que no, y el tomo III, que aborda la cuestión de las normas que rigen la conducta de la guerra una vez que ha comenzado; Grocio argumentó que todas las partes de la guerra están obligadas por dichas normas, tanto si su causa es justa como si no lo es.

Este humanista holandés estuvo muy influenciado por las amargas y violentas luchas políticas, tanto en su propio país como en Europa en general, entre las naciones europeas católicas y protestantes, particularmente la guerra interminable de los Treinta Años (1618-1648) entre unos Estados europeos que parecen dispuestos a afirmar su propia soberanía a toda costa, sin atenerse en su conducta a restricción alguna, sino solo a las máximas de la razón de Estado. En el párrafo 28 del capítulo preliminar (“Prolegómenos”) del *De iure belli ac pacis* podemos leer lo siguiente:

Y constándome a mí clarísimamente [...] que existía entre los pueblos algún derecho común que valía para las guerras y en las guerras, he tenido muchos y graves motivos para hacer un tratado sobre ello. Contemplaba en el orbe cristiano la vergonzosa libertad de hacer la guerra hasta a los pueblos bárbaros; por leves o ningunas causas recurrir a las armas, las cuales una vez tomadas, no tener respeto alguno ni al derecho divino ni al humano²⁵⁹.

La guerra es, para Grocio, una excepción, no una regla a la que se deba sentir obligada una nación para solucionar un problema específico. Dedic

seis capítulos completos del segundo libro del *De iure belli ac pacis* (XI-XVI) a tratar acerca de la obligación entre las naciones, sobre todo para establecer las justas soluciones a los problemas antes de tomar como recurso la guerra. Una nación no puede argumentar que no hay otro modo de reclamar un derecho a excepción de la guerra, pues tiene primero toda una serie de recursos diplomáticos, por lo que tomar las armas ha de ser siempre su última opción.

Grocio descarta tanto las propuestas pacifistas como las de Erasmo de Rotterdam, aunque admitía la guerra defensiva contra el turco, como las belicistas. Admite la licitud del recurso a la guerra como medio de obtener justicia y defensa o reparación de los derechos violados: “La medicina, pues, aplicable a entrambos pareceres, fue ni creer que nada es lícito ni creer que lo es todo”²⁶⁰. Lo que trata el holandés es de establecer criterios jurídicos que permitan regular las condiciones de la acción bélica, su legitimidad, desarrollo y consecuencias.

Grocio está lejos aún de la concepción de la guerra como instrumento de la política exterior, tal como será concebida en el siglo siguiente. Acepta la guerra preventiva y la proporcionalidad del uso de la fuerza, tal y como señalaba Francisco de Vitoria, también sigue los preceptos de san Agustín de Hipona. La doctrina de Grocio desempeñó un gran papel en la liberación de la teoría del derecho y el Estado de la tutela de la teología y la escolástica medieval. La legitimidad de la guerra, para él, solo puede fundarse en la ley natural, en tanto esta no entre en conflicto con los principios de la sociedad. Creía que la ley natural (la herramienta más importante para frenar y regular las guerras en Europa) debe ser independiente de la religión y aplicarse a todas las personas independientemente de sus creencias religiosas. Sin embargo, se dio cuenta de que el objetivo de restringir y regular la guerra no podía lograrse únicamente mediante el derecho secular. De este modo reintrodujo varios elementos del cristianismo en su jurisprudencia. Cuando a Grocio le resultó difícil persuadir a diversos gobernantes para que se abstuvieran de recurrir a la guerra o de cometer actos crueles durante ella mediante normas seculares, ya fuera del derecho natural o del derecho de gentes, no dudó en recurrir a la “ley de Dios”, a normas tomadas tanto del

Antiguo como del Nuevo Testamento. Este carácter multifacético de la argumentación fue el medio vital para lograr su objetivo práctico: minimizar el derramamiento de sangre. Grocio pretendió construir un sistema racional, que pudiera ser universalmente válido. El espíritu que recorre su obra es la búsqueda de la reconciliación de la dividida cristiandad, ofreciéndole una base jurídica común sobre la que pudieran encontrarse las diversas iglesias nacidas de la escisión. En esta obra, Grocio intenta definir un conjunto de normas que rijan el comportamiento de los Estados en tiempos de guerra y de paz. Examina detalladamente cuándo está justificada la guerra (*ius ad bellum*), cómo debe llevarse a cabo (*ius in bello*) y cómo puede restablecerse una paz justa tras el conflicto (*ius post bellum*). Si bien Grocio distingue entre el derecho a la guerra y el derecho en la guerra, apuntado por Vitoria, esto no significa que estuviera presente en sus escritos la noción de *ius in bello* tal como la entendemos hoy, aunque las ideas de Grocio jugarán un papel crucial en la construcción de la noción moderna de *ius in bello*. Introduce por primera vez el arbitraje, elemento central hoy en la reflexión sobre derecho internacional humanitario y un nuevo término, el “principio de buena fe”, como una característica moral ante el enemigo²⁶¹. Pero el principal aporte de Hugo Grocio fue el derecho humanitario, salvando a los inocentes de las masacres bélicas. En este sentido, en el *ius in bello* fue más allá que Vitoria, puesto que, a diferencia del dominico, era, por ejemplo, partidario de prohibir la destrucción de los bienes de los vencidos. Ahora bien, pese al propósito declarado inicialmente de humanizar la guerra, en el tomo III parece abandonarlo al considerar jurídicamente lícitas algunas prácticas bárbaras, como la matanza de todos los que se encuentran en un territorio conquistado, incluso si no portan armas²⁶², la reducción a la esclavitud y muerte de los prisioneros de guerra²⁶³ o la corrupción de las aguas²⁶⁴. Sin embargo, Grocio dedica algunos capítulos del libro III, del XI al XIV, a los *temperamenta belli* (restricciones en cuanto a la acción bélica). Propone introducir cierta moderación en las prácticas de la guerra, más allá de lo permitido por el derecho: “Incluso cuando la justicia no lo exige, es a menudo agradable a la divinidad la moderación, y un alma grande para perdonar”²⁶⁵. Pero al situar estas reflexiones fuera de la capacidad reguladora de las normas jurídicas,

parece confiar en último término la moderación en la guerra a la conciencia moral y religiosa de los beligerantes o al cálculo instrumental de las partes.

Ahora bien, estas restricciones se aplican únicamente al sujeto que recurre a la guerra por una causa justa, con objeto de garantizar un mejor desarrollo de dicha causa procurando que no haya extralimitación de esta. El sujeto que no tenga causa justa de guerra no tendrá derechos: será sencillamente un criminal merecedor de ejecución. Así pues, tampoco habrá límites jurídicos por lo que atañe a su conducta. No se trata, pues, de un *ius in bello*, en el sentido, como he dicho, que lo entendemos actualmente, esto es, un cuerpo de normas que rigen la conducta en las hostilidades, las cuales se aplican por igual a todos los beligerantes, sea cual fuere su posición en lo referente a la licitud de la guerra. Será el tratadista suizo Emer de Vattel el primero en servirse de la noción, que no del término *ius in bello*, en este sentido. Robert Kolb señala que, en realidad, pese a la apariencia de antigüedad que les da el latín, las expresiones *ius ad bellum* y *ius in bello* no aparecen sino en la época de la Sociedad de las Naciones, y se imponen como tópico en la doctrina y en la práctica solo después de la Segunda Guerra Mundial, más precisamente en las postrimerías de la década de los cuarenta. Los grandes clásicos del derecho internacional (Escuela de Salamanca, Ayala, Gentili, Grocio, etc.) no conocían esas expresiones. Es más, desconocían la dicotomía de los cuerpos de normas *ad bellum* e *in bello*²⁶⁶.

Con el fin de la guerra de los Treinta Años y con los acuerdos conseguidos en los Tratados de Westfalia de 1648, la guerra dejó de ser un elemento legítimo para la resolución de diferencias religiosas y pasó a ser solo un medio con el cual salvar las controversias entre los soberanos del naciente sistema europeo de Estados nacionales²⁶⁷. “Durante los siglos XVII y XVIII, la doctrina de la guerra justa perdió terreno en beneficio de la competencia discrecional de hacer la guerra y del empleo de esta como instrumento de alta política internacional [...]. Esta concepción de la guerra se impone definitivamente en el siglo XIX”²⁶⁸. Paralelamente, el derecho humanitario se desarrolló favoreciendo limitaciones puntuales en los combates.

Tanto Vitoria como Grocio aceptaron la aplicabilidad del doble efecto²⁶⁹ y, dicho con palabras de la actualidad, son los que introducen la guerra

humanitaria y la guerra preventiva como un despliegue natural de la legítima defensa. Grocio pone tres condiciones para que la guerra preventiva fuera justa: a) que la amenaza sea contundente, b) que sea evidente y c) que sea inminente. Los principios establecidos por Grocio han seguido evolucionando y desarrollándose a lo largo de los siglos, culminando en la formulación de convenios internacionales más detallados y exhaustivos, como los Convenios de Ginebra, que rigen el comportamiento en la guerra en la actualidad.

Es así como la tradición iniciada por Agustín y continuada por teólogos como santo Tomás y Francisco de Vitoria, seguida por el jurista Grocio, determinó en gran medida el tipo de problemas y la perspectiva desde la cual se han debatido la mayoría de las cuestiones referentes a la justificación moral de la guerra. La respuesta de la ONU, siglos después, es algo parecido a lo que expusieron san Agustín y santo Tomás y se encuentra recogido en el artículo 51 que establece el derecho de los países a emplear la legítima defensa, incluso legítima defensa colectiva, contra un ataque armado. A partir de aquí, la tradición de la guerra justa va más allá que la legítima defensa y establece otras posibles causas, como la guerra punitiva o la agresión indirecta²⁷⁰. Por su parte, la respuesta de la Iglesia católica la encontramos en el nuevo catecismo (aprobada y promulgada por la carta apostólica *Laetetur magnopere*, del 5 de agosto de 1997) tras realizar algunas modificaciones con el fin de dejar más claros algunos puntos, entre ellos, el de la legítima defensa. En su párrafo 2265 dice: “La legítima defensa puede ser no solamente un derecho, sino un deber grave para el que es responsable de la vida de otro. La defensa del bien común exige colocar al agresor en la situación de no poder causar perjuicio. Por este motivo, los que tienen autoridad legítima tienen también el derecho de rechazar, incluso con el uso de las armas, a los agresores de la sociedad civil confiada a su responsabilidad”.

CAPÍTULO 9 EN LA ACTUALIDAD

LA TEORÍA DE LA GUERRA JUSTA EN MICHAEL WALZER

Cuando el triunfo del positivismo jurídico en los estudios internacionalistas parecía haberla confinado “en los departamentos de religión y los seminarios de teología”, en las últimas décadas del siglo pasado, fundamentalmente a raíz de la guerra de Vietnam, la teoría del *iustum bellum* fue renovada y puesta al día, sobre todo, por Michael Walzer (1935), uno de los pensadores políticos norteamericanos más sugerentes, polémico y que más ha escrito sobre la guerra.

Ha sido, sin embargo, en la última década, con la invasión de Ucrania, la guerra colonial y de exterminio perseguida por las autoridades de Israel en los territorios palestinos, o la proliferación de guerras civiles asimétricas, que estallan en uno u otro lugar del planeta, cuando ha reaparecido y devuelto al primer plano de la actualidad la cuestión de si las guerras son justas o injustas, es decir, ha reabierto la discusión acerca de la ética de la guerra.

Probablemente, en la actualidad, Michael Walzer sea el mayor referente para los partidarios de la vigencia de la teoría de la guerra justa en Occidente. Autor comprometido, en lo personal, Walzer siempre se ha definido como un intelectual de izquierdas²⁷¹. Reconocía que el hecho de vivir en Estados Unidos “donde no hay ni un movimiento de izquierdas ni un partido socialdemócrata”, le obligó a llevar una existencia política bastante aislada. Su vida académica se ha ido alternando entre la docencia en la Universidad de Princeton (1962-1966), más tarde en la de Harvard (1966-

1980), para regresar finalmente a Princeton en 1980. En los años cincuenta militó en el movimiento de defensa de los derechos civiles, participando en sentadas en lugares públicos donde se practicaba la segregación. A mediados de los años sesenta, cambió de frente para asumir un papel muy activo en el movimiento contra la intervención de Estados Unidos en Vietnam. Es precisamente la indignación que le produjo esta guerra y su deseo de reflexionar acerca de la buena o mala fundamentación de su activismo militante en el pasado lo que le llevó a escribir su obra más citada e influyente *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, publicada por primera vez en 1977 y revisada en ediciones posteriores²⁷².

El libro tuvo un gran impacto, contribuyó al renacimiento del interés de los temas éticos en las relaciones internacionales y dio lugar a numerosas polémicas sobre la legitimidad y la justicia de las guerras²⁷³. Generó nuevas discusiones normativas sobre los conflictos armados sucedidos en la década de los noventa y, posteriormente, recobró un gran interés tras los atentados terroristas de 2001 en Estados Unidos y de las intervenciones militares en Afganistán, Irak y Libia. En el momento actual, en el que prosiguen las guerras, los atentados terroristas y las intervenciones militares, vuelven a tener lugar debates sobre la legitimidad o el rechazo de determinadas actuaciones bélicas, en los que las instituciones internacionales, y en especial la ONU, siguen mostrándose incapaces para resolver conflictos muy complejos en los que las partes muestran grandes intereses contrapuestos y en los que se enfrentan intereses geoestratégicos con argumentaciones morales. Los trabajos de Walzer resultan un buen punto de partida de debate para seguir reflexionando sobre la ética de la guerra y de la paz, así como para analizar los recientes acontecimientos bélicos.

En el libro hace un repaso de diversos sucesos bélicos examinando los comportamientos de los Estados y clasificándolos, a través de estos ejemplos, por su licitud o ilicitud moral, tratando de componer reflexivamente una cierta visión minimalista de la moral universal del fenómeno de la guerra, centrada en las tensiones entre los fines y los medios, entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*, que hacen que esta resulte problemática.

Los principios morales para Walzer son resultado de la vida comunitaria, de las experiencias compartidas, de las diferentes actividades cooperativas que van dando forma a una vida común. A su juicio, puede hallarse una moral *thin* (delgada), mínima, universal, abstracta, referida a la humanidad y al individuo en general, compartida por toda la humanidad, ajena a cualquier relativismo cultural, vinculada con una suerte de derechos humanos básicos, y otra moral *thick* (densa), máxima, local, específica, vinculada a la cultura particular y a la historia de un pueblo, fruto del desarrollo histórico de cada comunidad pero que incluye dentro de sí ese código moral mínimo²⁷⁴. *Guerras justas e injustas* se encuadraría dentro del tipo de moralidad tenue.

Desde la publicación del libro en 1977, Michael Walzer ha venido desarrollando una concepción de la justicia global que tiene muchos más matices que los que aquí trataré en relación con la guerra. Su teoría de la justicia ha sido destacada por su relevancia, principalmente en dos campos diferentes: en la justicia distributiva y en la teoría de la guerra justa.

Walzer recupera y actualiza la teoría agustiniana sobre la legitimidad de los conflictos armados desde una óptica laica y de izquierdas. En un artículo publicado en la revista *Dissent* en 2003 titulado “¿Entonces es esta una guerra justa?”, responde: “Esta es una pregunta muy específica. No se refiere a si la guerra es legítima conforme al derecho internacional ni si es política o militarmente prudente librarla ahora (o nunca). Solo pregunta si es moralmente defendible: ¿justa o injusta? Dejo la ley y la estrategia a otras personas”²⁷⁵. La propuesta que realiza Walzer, por tanto, es normativa, queda en el plano del deber ser.

Para Walzer la guerra es siempre un crimen, un infierno, “incluso si se observan las reglas”, pero resulta en ocasiones justificable y sometida a enjuiciamiento moral, no solo a las reglas de la “convención bélica”²⁷⁶. Ahora bien, que la guerra sea un infierno no quiere decir que todo vale, hasta en el infierno “es posible ser más o menos humano, luchar con o sin restricciones” (está mal, dice con intencionalidad Walzer, “segar el gajnate de los enemigos heridos o dispararles cuando están dispuestos a rendirse”). No es suficiente con asumir que la guerra es una condición legal que otorga a Estados soberanos iguales igual permiso para usar la fuerza de las armas, hay

que aceptar también que la guerra es una condición moral, de algún modo, una actividad regida por reglas, un mundo de permisos y prohibiciones, que concede a los ejércitos y a los soldados una permisividad recíproca, “un derecho igual a matar”. Es decir, existe un principio moral universal distinto de las leyes positivas sobre la guerra que gobiernan la comunidad internacional.

La realidad moral de la guerra presenta, para Walzer, tres vertientes. En primer lugar, el “por qué”, juzgamos si la guerra fue oportuna (*ius ad bellum*) y nos preguntamos por las razones, si fue correcto ir a la guerra. En segundo lugar, analizamos el “cómo”, los medios utilizados, el modo en que la condujimos (*ius in bello*) y decimos si la guerra se ha desarrollado justa o injustamente. Y, finalmente, juzgamos las secuelas de la guerra (*ius post bellum*) y, en razón de los problemas concretos que ha dejado planteada, se prescribirían un conjunto de obligaciones que corresponden al vencedor para la recuperación del perjuicio infligido²⁷⁷. Todo ello con el propósito de formular normas morales mínimas que puedan llegar a ser compartidas por toda la humanidad.

El *ius post bellum* es una idea muy importante en la teorización escolástica de la guerra justa que Walzer aparentemente había eliminado, pero que reintroduce posteriormente. La existencia de determinados límites morales durante el periodo posbélico está en los textos de Vitoria y Grocio, entre otros. El primer tratamiento sistemático sobre el *ius post bellum* se lo debemos a Grocio. En el libro III de *De iure belli ac pacis* establecía una regulación extensiva de la forma de terminar las guerras, entre las que se encuentran la rendición y la justicia e interpretación de los tratados. Pero fue Immanuel Kant el primero que matizó esta distinción, abogando por un concepto tripartito de la justicia en la guerra en su filosofía del derecho. El concepto tripartito, si bien no está explícitamente formulado por Kant en términos de *ius ad bellum*, *ius in bello* e *ius post bellum*, en sus escritos se ofrece un marco comprehensivo sobre la moralidad y el derecho en tiempos de guerra que se alinea con estos conceptos²⁷⁸.

Walzer examina los seis requisitos tradicionales que debían exigirse a un Estado: causa justa, correcta intención, declaración pública de la guerra por

una autoridad legítima, ser el último recurso, probabilidad de éxito y proporcionalidad, aunque se centra especialmente en las dos primeras. Sobre estas premisas, por ejemplo, considera justa la intervención aliada en la Segunda Guerra Mundial e injusta la intervención estadounidense en Vietnam.

El razonamiento que se aplica a la guerra justa puede ir implícitamente en ambas direcciones: tanto para justificar cuanto para proscribir determinadas acciones armadas. Walzer opone el núcleo duro de su teoría de la guerra justa —a veces la guerra puede justificarse moralmente— a las principales teorías rivales o alternativas como son a) el “realismo bélico” o “realpolitik”, cuando afirman que la moral no ha lugar en las relaciones internacionales y que razonar en términos éticos carece de sentido; b) la “no violencia” y el “pacifismo”, que niegan que cualquier guerra pueda justificarse moralmente, y c) el “utilitarismo” clásico, como concepción particular de la justicia que valora las acciones bélicas aplicando el cálculo a la fuerza militar en función de los resultados esperables.

La teoría moderna de la guerra justa admite la separación lógica entre el *ius ad bellum* y el *ius in bello*, entre las razones legítimas para emprender una guerra y la legitimidad de los medios utilizados para librarla. Aunque no deje de calificar esta separación de desconcertante, Walzer afirma:

Ambos tipos de juicio son lógicamente independientes. Es muy posible que una guerra justa se desarrolle injustamente y que una guerra injusta se atenga a las reglas bélicas. Esta independencia [...] no deja de ser desconcertante [...]. Decimos que resistir a una agresión está bien y, no obstante, establecemos restricciones morales (y legales) que afectan a los actos de resistencia. El dualismo del *ius ad bellum* y el *ius in bello* se encuentra en el mismo corazón de lo que constituye la esencia más problemática de la realidad moral de la guerra²⁷⁹.

Esta no fue la perspectiva adoptada por los primeros escritores de la guerra justa. Para Agustín, Aquino y los legisladores canónicos, una guerra era juzgada una sola vez. Asimismo, hay teóricos seguidores de la doctrina de la guerra justa que cuestionan dicha separación. A su juicio, un acto de guerra solo respetará el principio de proporcionalidad característico del *ius in bello* en el supuesto de que esa guerra haya sido iniciada por una causa legítima

según el *ius ad bellum*.

Según Walzer, la justicia o injusticia de la guerra es un juicio que podemos hacer por separado, aplicado a cualquiera de las tres fases de su desarrollo, de forma que frente a cualquier conflicto bélico nuestras valoraciones pueden combinarse de todas las maneras posibles. Podría darse el caso de que una guerra justa se desarrolle injustamente y que una guerra injusta se atenga estrictamente a las reglas bélicas o, como el caso de Vietnam, que tanto las razones (Estados Unidos acudiendo en auxilio de un régimen que de hecho no era sino el instrumento de su propia dominación local) como los medios (tomando como pretexto la solidaridad de los combatientes vietnamitas y los no combatientes para intentar vencer a los primeros exterminando y violentando a los segundos) sean injustos.

INTERVENCIONES HUMANITARIAS

Si bien en *Guerras justas e injustas* de 1977 se manifestaba contrario a cualquier tipo de intervención militar, salvo excepciones, ya que suele ser más de un motivo el que empuja a un país a intervenir, y además es fácil ocultar deseos imperialistas y de dominación, o llevarla a cabo por intereses económicos o políticos, varias décadas después²⁸⁰, se muestra mucho más partidario de intervenciones militares humanitarias. Desde su punto de vista, intervenciones unilaterales tan exitosas como la de la India en Pakistán en protección de la población de Bangladesh en 1971 o la de Vietnam en Camboya en 1979 con el fin de clausurar los “campos de exterminio” y detener el genocidio camboyano de Pol Pot o cuando Tanzania en 1978-1979 penetró en territorio ugandés para derrotar el régimen de terror del dictador Idi Amin muestran que, en ocasiones, las intervenciones llevadas a cabo por países vecinos generan menor rechazo y tienen mayor éxito que grandes coaliciones internacionales. Cuestiones como el lenguaje común o el conocimiento de las tradiciones de las poblaciones invadidas pueden implicar una mejor comprensión por su parte de que no están siendo conquistadas por una fuerza extranjera. Sin embargo, el hecho de que susciten menos sospechas de intereses ocultos que las intervenciones de las superpotencias

no impide que no los haya. “No es posible, dice, adoptar un criterio que haga depender la intervención de la pureza moral de quienes deban ponerla en práctica”²⁸¹.

Para Walzer el *ius ad bellum* tiene vigencia cuando un Estado es agredido. Ahora bien, también defiende la posibilidad de ir a la guerra con justa causa en ciertas intervenciones militares que procuren detener actos graves de violación de los derechos humanos, nunca en virtud de la democracia, el capitalismo, o cualquier otro tipo de razones que no sean estrictamente humanitarias.

Este argumento, planteado en su libro de 1977, fue más desarrollado en uno posterior, *Reflexiones sobre la guerra*, publicado en 2004. En él afirma: “Pese a todo, la no intervención no es una regla moral absoluta: hay ocasiones en las que lo que está sucediendo en un determinado lugar no se puede tolerar. De aquí la práctica de la ‘intervención humanitaria’ de la que, sin duda, se abusa mucho, pero que es moralmente necesaria cada vez que la crueldad y el sufrimiento son extremos y ninguna fuerza local parece capaz de ponerles fin”²⁸².

Apoyándose en estos argumentos, Walzer defendió la intervención militar en casos como los de Kosovo, Somalia o Ruanda. La intervención en Kosovo le pareció justificada, aunque estuvo en desacuerdo con el bombardeo a Belgrado y con la decisión de no enviar tropas a las zonas donde se cometían atrocidades. Piensa que si se hubiera actuado de otra manera, muchas vidas se habrían salvado. Sostiene que la excesiva blandura de los dirigentes europeos respecto a Kosovo e Irak propició una intervención americana exagerada que actuó con más fuerza de la deseable²⁸³. La intervención en Kosovo para evitar una catástrofe humana sirve de ejemplo para los problemas derivados de la tensión entre *ius ad bellum* y el *ius in bello*. La intervención que no fue autorizada por el Consejo de Seguridad, involucró a un grupo de Estados que se apartaron del marco de la ONU y usaron la fuerza para poner fin a una emergencia humanitaria. Una comisión de expertos dictaminó que la intervención era “ilegal pero legítima”, o sea, que, si bien no cumplía con las restricciones del derecho positivo, había por lo menos un consenso parcial en el que estaba sancionada por la urgencia de un propósito

moral, que la limpieza étnica de los albanos de Kosovo creaba un imperativo moral de actuar que superaba las normas legales. Se ha criticado duramente la forma en la que la OTAN llevó a cabo las acciones militares, puesto que no se adecuaron a los requisitos de proporcionalidad y discriminación. Durante más de 11 semanas los interminables bombardeos de la OTAN se hicieron por encima de los 15.000 pies, lo que tuvo como consecuencias graves errores de cálculo que afectaron directamente a la población civil. Estos bombardeos de altura y, tal vez, no considerar una fuerza terrestre viable, no le permitió a la OTAN evitar la limpieza étnica ni el asesinato masivo. Durante las primeras semanas, las fuerzas serbias llevaron a cabo la limpieza étnica de un millón de albanokosovares. Uno de los incidentes políticos más sonado fue el error que llevó a la OTAN a bombardear la embajada China en Belgrado y que tuvo como consecuencia la muerte de tres reporteros chinos y más de 20 heridos. El objetivo de la OTAN era el de mantener las bajas al mínimo y evitar las defensas antiaéreas. Durante los días de la guerra, se acuñó la dudosa expresión de “daños colaterales” para describir estos casos. La guerra, dice Walzer, debe implicar que se asuman sus riesgos y sus costes. Resulta comprensible que la OTAN tratara de minimizar el número de bajas, pero esto no se puede hacer en perjuicio de los derechos de la población civil, que eran precisamente los que se trataba de proteger. En el plano de los derechos humanos, Kosovo evidencia la fragilidad de los mecanismos internacionales que velan por su protección. Para la Unión Europea significó también un fuerte cuestionamiento sobre su credibilidad a la luz de la enorme brecha entre los textos legales que consagran la existencia de una política exterior y de seguridad común y la realidad de la falta de su implementación. A pesar de las críticas recibidas por parte de un gran sector de la doctrina del derecho internacionalista, lo cierto es que el “bombardeo humanitario” era visto con buenos ojos por parte de la opinión pública. Occidente, representado por sus dirigentes, sus juristas y sus gentes, veía la intervención humanitaria en Kosovo como una necesidad moral. Esa situación generó una amplia literatura y numerosos estudios doctrinales en torno a la figura de la intervención humanitaria, así como la celebración de debates, simposios y conferencias. A partir de entonces, se acuñó la expresión “responsabilidad de

proteger”, más amplia y políticamente correcta, eliminando los aspectos peyorativos que contiene la palabra “intervención” e incluyendo también la responsabilidad de prevenir y la de reconstruir.

La idea de una obligación/responsabilidad de proteger reside, en primer lugar, en los Estados respecto de su propia población, pero, en caso de que estos no quieran o no puedan cumplir con ella, la obligación de proteger recae en la comunidad internacional; esta, en caso de que sea necesario, podrá recurrir a la fuerza armada para hacer frente a esta obligación.

En esencia, cualquier acción que pueda realizarse en el marco de las denominadas intervenciones humanitarias debe ser conforme a la Carta de la ONU y ser autorizada por el Consejo de Seguridad. El problema mayor reside en que las soluciones ofrecidas para evitar la paralización del Consejo de Seguridad en situaciones de grave peligro para las poblaciones civiles son poco realistas y, desde su origen, se encuentran viciadas de ineffecticia. El mantenimiento del *statu quo* en el reparto de poder en el seno del Consejo hace muy difícil el cambio hacia nuevas perspectivas en las que los derechos de los que “hay que proteger” primen sobre los intereses de los que “tienen que proteger”.

Para Walzer, la intervención humanitaria ante el riesgo de masacre interna, como debería haber sucedido en Ruanda, es una causa justificada²⁸⁴. Casi nadie pondría en duda que una intervención con fuerzas de tierra podría haber evitado, con casi total seguridad, el genocidio perpetrado en Ruanda en 1994²⁸⁵. Walzer es de la opinión, con todas las cautelas necesarias, de que a veces, quizás, merecería la pena arriesgarse en una intervención temprana para evitar un genocidio o la comisión de asesinatos en masa. Lo más novedoso del capítulo que le dedica a Irak es la parte que trata sobre el *ius post bellum*, sobre la ocupación y la reconstrucción política posterior, que considera injusta, un apartado que no aborda en su anterior obra. Estados Unidos, siete años, cinco meses y 4.419 soldados fallecidos después, se retiró de Irak. Les costó a los contribuyentes estadounidenses 784.000 millones de dólares, según cifras del Pentágono. Es el segundo conflicto más caro de la historia bélica norteamericana, tras la Segunda Guerra Mundial, que costó 4.100 billones. Supera a la guerra de Vietnam en 46.000 millones²⁸⁶. La

intervención militar en Libia fue considerada igualmente equivocada, porque los aliados no tenían claro cuál era el propósito de su intervención: si apoyar a los rebeldes del régimen en su revolución o ser ellos quienes directamente derrocaran a Gadafi. Sea cual fuere la intención, era moralmente exigible que los Gobiernos occidentales pusieran soldados en tierra y no simplemente participaran desde el aire en la guerra, sin arriesgar nada.

Walzer defendió, en principio, la intervención militar de la OTAN en Afganistán, porque, a pesar de que no se justifica intervenir países donde se esconden terroristas, sí puede ser moralmente aceptable intervenir aquellos donde los terroristas, como al-Qaeda en Afganistán, actúan legalmente, disfrutando de los beneficios de la soberanía; entre ellos, el de una base territorial. Es decir, al-Qaeda en Afganistán operaba con el permiso y el beneplácito del Gobierno talibán y eso le daba a la comunidad internacional licencia para la intervención militar ²⁸⁷. Respecto a la intervención en Irak escribió:

La guerra de Estados Unidos es injusta. Aunque desarmar a Irak es un objetivo legítimo, moral y políticamente, es un objetivo que casi con toda certeza habríamos podido conseguir con medidas que no fueran una guerra a gran escala [...]. Pero ahora que estamos en ella, espero que la ganemos y que el régimen iraquí caiga rápidamente. No voy a manifestarme para que pare la guerra mientras Sadam siga en pie, ya que eso reforzaría su tiranía en el interior del país y le convertiría, una vez más, en una amenaza para todos sus vecinos²⁸⁸.

Es decir, sí, pero no. Hay que recordar que en el ataque a Irak la prueba de cargo nunca fue interpuesta por el acusador. La intervención se hizo sin el apoyo del Consejo de Seguridad de Naciones Unidas y sin el apoyo completo de todos los miembros de la OTAN. Estados Unidos trató de justificar la guerra que llevaría a cabo con una relativa unilateralidad sobre la base de su seguridad nacional y la defensa de los valores democráticos que constituían el fundamento de este país, además de como defensa de la ley internacional, haciendo pasar a un segundo plano a la Organización de las Naciones Unidas, quien debía haber sido la que tratara estos temas.

El hecho de que Estados Unidos fuera, por primera vez, atacado en territorio continental, unido a la magnitud de los atentados, horrorizó a

Estados Unidos y, al menos, en el mundo occidental este ataque fue descalificado rotundamente. Ahora bien, a pesar de su atrocidad y el reproche casi unánime de la comunidad internacional, existen serias dificultades para calificar estos actos terroristas como ataques armados en el sentido clásico de la expresión. La agresión implica el ataque de un Estado contra otro. Es ahí donde existe la gran dificultad de tipificar los atentados del 11 de septiembre como ataques armados, puesto que fueron realizados por células de una organización terrorista internacional, no por un Estado en particular. Tanto los que justifican la guerra de Irak e incluso de Afganistán como los que dicen que nadie ha declarado la guerra a Estados Unidos destruyendo el World Trade Center y parte del Pentágono, símbolos del capitalismo y el poder militar estadounidense, es decir, que no se puede calificar de guerra en el sentido propio de esta palabra, unos y otros, se sirven de los principios de la guerra justa interpretándolos a su arbitrio.

No todo lo moralmente deseable es siempre jurídicamente posible, tanto en el ámbito de los objetivos propuestos como en el de los medios utilizados. La idea de imponer un sistema democrático (o más afín al país que interviene), por la fuerza, por parte de un poder exterior, es ampliamente rechazada, tal y como demuestra la masiva condena de las acciones realizadas por Estados Unidos en Granada (1983), Panamá (1989) e Irak (2003). El historiador Eric Hobsbawm le puso un nombre, “el imperialismo de los derechos humanos”²⁸⁹. En referencia a las intervenciones en Afganistán e Irak, escribe en 2006, muchos años antes de la retirada de las tropas estadounidenses de ambos países:

De no haber sido por el 11-S, ni siquiera Estados Unidos habría considerado que la situación de uno u otro país exigía una invasión inmediata. Si la intervención en Afganistán fue aceptada por los demás estados sobre la base de los obsoletos argumentos “realistas”, la invasión de Irak fue condenada de forma prácticamente universal. Aunque los regímenes de los talibanes y de Saddam Huseín fueron derrotados de forma rápida, ninguna de las dos guerras se ha saldado con una victoria, y desde luego ninguna ha alcanzado los objetivos anunciados al principio: el establecimiento de regímenes democráticos en sintonía con los valores de Occidente y capaces de convertirse en faros para otras sociedades aún no democratizadas de la región²⁹⁰.

A la luz de la situación actual, ¿qué diría si viviera?²⁹¹. La guerra de Irak fue contestada por una gran movilización social. Es decir, lo moralmente deseable en este caso era, evidentemente, la finalización de un régimen dictatorial, que violaba los derechos fundamentales y las libertades públicas. Pero, para un gran sector doctrinal y la mayoría de la opinión pública, dicha actuación no puede considerarse lícita y, aún en el caso de que reconociésemos la licitud de la intervención, seguirían existiendo las dudas respecto de la moralidad y licitud de los medios y métodos de guerra utilizados.

Como se puede apreciar en estos casos, los argumentos que se presentan sobre la legitimidad o no de una guerra parecen todos relativos a las circunstancias de cada uno y no parecen seguir simplemente los preceptos de una teoría de la guerra justa. Pero es que para Walzer siempre se necesita un argumento para cada caso. Más en aquellos que consisten en intervenciones militares que se hacen por razones humanitarias, cuando se trata de librar a la población de un régimen tiránico que comete contra sus ciudadanos actos que sacuden la conciencia de la humanidad²⁹².

Después de los atentados del 11 de septiembre de 2001, Estados Unidos reelaboró una doctrina denominada guerra preventiva que desconoce la filosofía de la Carta de la ONU y ha servido de sustento para invadir a Irak y mantener una tensa situación con Irán. Desde entonces, los criterios que a partir de la teoría de la guerra justa definen una guerra justa han cambiado definitivamente. En un documento de 30 folios, firmado por el presidente George W. Bush, titulado “La nueva estrategia de seguridad nacional de Estados Unidos”, de enorme importancia geopolítica y articulado en torno a la lucha antiterrorista, Estados Unidos se atribuye el derecho a lanzar ataques preventivos contra otras naciones y a actuar al margen de las organizaciones internacionales, cuando así lo aconsejen sus propios intereses; no permitirá que se reduzca su “inmensa ventaja militar” frente a los demás países, y trabajará activamente para extender su modelo de capitalismo al resto del planeta. A partir de la estrategia estadounidense relacionada con la guerra “preventiva”, y tal vez antes, se viene alegando un “cambio” en la sociedad internacional, que permite afirmar el “nacimiento” de un nuevo derecho de

legítima defensa. Los atentados contra las torres gemelas en Nueva York y todo lo que sucedió después —la guerra contra Afganistán, la guerra contra Irak, los atentados de Madrid (11 de marzo de 2004) y Londres (7 de julio de 2005)— ha implicado una regresión del derecho internacional contemporáneo. A partir de ese momento, la seguridad se ha convertido en el objetivo prioritario de todos los Estados, lo que ha hecho olvidar, en cierta medida, el respeto de los derechos humanos.

Para establecer cuándo una guerra se comete por razones justas, cuándo un Estado tiene derecho a ir a la guerra, el *ius ad bellum*, Walzer centra su argumentación en la teoría de la agresión, que no es más que toda violación a la integridad territorial o a la soberanía política de un Estado independiente. A esta teoría de la agresión como injusticia que justifica la guerra la denomina “paradigma legalista”, pues viene a coincidir básicamente con el derecho internacional, que reconoce el derecho a la legítima defensa como un “derecho inherente” de los Estados.

Dicho paradigma que da vigencia a la calificación de la agresión como un crimen de guerra lo resume en seis proposiciones cuyos enunciados son los siguientes:

1) Existe una sociedad internacional de Estados independientes; 2) esta sociedad internacional tiene una ley que establece los derechos de sus miembros, sobre todo los derechos de integridad territorial y soberanía política; 3) cualquier uso de la fuerza o amenaza de un inminente uso de la fuerza por parte de un Estado contra la soberanía política o la integridad territorial de otro Estado constituye una agresión y es un acto criminal; 4) la agresión justifica dos tipos de respuesta violenta: la guerra de autodefensa que realiza la víctima y la guerra emprendida por la víctima y cualquier otro miembro de la sociedad internacional para hacer cumplir la ley; 5) nada, excepto la agresión, puede justificar la guerra; y 6) una vez que el Estado agresor ha sido rechazado militarmente, también puede ser castigado²⁹³.

Ahora bien, Walzer, sobre todo, pondrá el foco y centrará su preocupación en el *ius in bello*. Con independencia de si la causa es justa o no, todos los combatientes han de respetar ciertas restricciones y límites en cuanto al modo de llevar a cabo la guerra. El *ius in bello* recoge los criterios por los que la guerra misma es llevada a cabo con medios que la puedan retroactivamente

justificar. Son los siguientes: 1) proporcionalidad de los medios militares utilizados y 2) principio de inmunidad. “El objetivo final de la convención bélica es establecer los deberes que incumben a los Estados beligerantes, a los comandantes de los ejércitos y a los soldados individuales”²⁹⁴. Este es uno de los temas fundamentales de la tradición de la guerra justa, la protección de los inocentes o “la inmunidad de los no combatientes”.

Resulta fundamental evitar que los civiles sean objeto directo de los ataques, la violencia sin sentido, la destrucción de propiedades del vencido, el pillaje, la violación de mujeres, la tortura, la ejecución de prisioneros o el empleo de armas y medios intrínsecamente perversos como las armas nucleares y de destrucción masiva. Estas normas vinculan tanto a los agredidos como a los agresores: las bombas volantes sobre Londres o el ataque japonés a Pearl Harbor no absuelven a los aliados de la destrucción desde el aire de Dresde o de Tokio y menos aún la destrucción de Hiroshima y Nagasaki. El político israelí Moshe Feiglin, líder del partido ultraderechista Zehut, en la coalición de Gobierno presidida por Netanyahu, pidió hacer con Gaza lo que se hizo con Dresde en referencia al bombardeo de la Segunda Guerra Mundial sobre la ciudad alemana, que mató a unas 25.000 personas. De esta forma, para Walzer, la guerra tiene límites, los cuales deben servir de reglas y convenciones para la conducta de los ejércitos combatientes y así poner término al eufemismo de los “daños colaterales”. No obstante, el *ius in bello* plantea una de las cuestiones más espinosas y problemáticas de la teoría de la guerra, esto es, por un lado, cómo distinguir a aquellas víctimas a las que se puede atacar (combatientes) de aquellas otras que deben ser respetadas (no combatientes) y, por otro lado, cómo guardar el principio de proporcionalidad entre los daños infligidos y los bienes protegidos o salvados como resultado de una acción bélica, cuestión aún más compleja y polémica que la anterior. Aquí destaca la teoría del doble efecto y una de las contribuciones más polémicas de Walzer, la excepción de la emergencia suprema.

LA TEORÍA DEL ‘DOBLE EFECTO’

Walzer discute el principio del doble efecto como una parte integral de la ética de la guerra. Aquí, se ocupa de las condiciones bajo las cuales es moralmente permisible llevar a cabo acciones militares que inevitablemente resultan en la muerte o el sufrimiento de los no combatientes. Reconoce que la distinción que sustenta el *ius in bello*, desde Francisco de Vitoria hasta nuestros días, entre combatientes y no combatientes, de fácil enunciación, puede resultar de difícil cumplimiento debido a la proximidad de los no combatientes a los campos de batalla.

La defensa más habitual para justificar las muertes y lesiones causadas a los no combatientes se basa en su no intencionalidad y en que la producción de esos daños está justificada si con ello evitamos un mal mayor que el que producimos (principio de proporcionalidad). Se trata de la doctrina moral del “doble efecto” que Walzer invoca y vimos al estudiar a Tomás de Aquino, quien planteó inicialmente este principio para resolver el problema de la compatibilidad de la moral cristiana con el uso de fuerza en la defensa propia. Para Tomás de Aquino era lícito defenderse, e incluso llegar a matar, siempre que se hiciera todo lo posible por reducir el daño causado, no usando más fuerza de la necesaria²⁹⁵.

Este doble efecto busca reconciliar la prohibición de atacar a los no combatientes con la legítima conducta de la actividad militar. De acuerdo con dicha doctrina, para Walzer, queda permitido realizar actos bélicos en los cuales haya peligro de muerte de no combatientes siempre que se cumplan cuatro condiciones: primero, cuando el acto sea bueno en sí mismo, cuando obedezca a un acto de guerra legítimo; segundo, cuando el efecto directo sea moralmente aceptable, por ejemplo, la destrucción de pertrechos militares o la muerte de los soldados enemigos; tercero, cuando la intención sea buena, cuando la muerte de los no combatientes no esté en sus fines; y cuarto, cuando el efecto positivo sea lo suficientemente bueno como para compensar la realización del negativo²⁹⁶. Lo que se espera de los soldados es que actúen de forma moral.

Este principio no puede ser invocado en aquellos casos en los que el objetivo no deseado sea un medio para la obtención del objetivo buscado, como sería el caso de los bombardeos a las ciudades alemanas durante la

Segunda Guerra Mundial, utilizados como pretendido medio de combate destinado a contribuir a la victoria mediante el hundimiento de la moral alemana al poner en el punto de mira a los no combatientes; o el caso de Hiroshima y Nagasaki, utilizando a la población civil para obtener la rendición incondicional del enemigo. Estos no son actos de guerra, sino crímenes de guerra, “las matanzas de más” las llama Walzer. Criterios estos que, en mi opinión, serían aplicables a los actuales bombardeos en Ucrania, en la Franja de Gaza y Líbano, algo que Walzer, sorprendentemente, no ha considerado aplicable al caso de Gaza y que más adelante comentaré con más detalle.

Algunos autores critican el concepto extensivo de daños colaterales y de la doctrina del doble efecto en general. Entre ellos, hay quienes sostienen que la distinción entre intención y previsión es artificial y difícil de mantener en situaciones complejas y, por tanto, que somos responsables tanto de las consecuencias deseadas de nuestros actos como de las no deseadas pero previsibles. Para que sean excusables, las muertes de civiles en la guerra deben ser accidentales. Las muertes deben ser no solo no intencionadas, sino también imprevistas. El asesinato accidental es tanto no intencionado como imprevisto; los asesinatos colaterales están previstos. Cuando la muerte de civiles es casi una certeza o una gran probabilidad, no es accidental. Para que un ataque a un objetivo militar sea justo, debe haber no solo una intención, sino también la probabilidad de que no se produzcan muertes civiles como resultado de ello.

La excesiva permisibilidad del principio del doble efecto como las ya citadas campañas aéreas llevadas a cabo por fuerzas de la OTAN en Kosovo, en 1999, donde se ha discutido que la OTAN diera prioridad a las vidas de sus soldados a costa de poner en riesgo las vidas de los civiles que intentaba proteger, llevó a Walzer, junto a otros casos, a establecer un requisito adicional, según el cual es necesario que se haga todo lo posible por reducir el daño causado, aunque sea a cambio de asumir un mayor riesgo para sí mismo. Para Walzer, el riesgo solo se vuelve un problema moral cuando se lo imponemos a gente inocente y evitamos nosotros mismos toda eventualidad. De acuerdo a esto, dice que hay que estar preparado para arriesgar la vida de

los combatientes si con esto se consigue reducir el riesgo de los no combatientes. Lo que no deja de ser motivo de fuertes debates y objeciones, ya que, aunque se estuviera de acuerdo con dicho riesgo, resulta difícil, cuando no imposible, establecer el grado de riesgo aceptable en abstracto que sirva como patrón para todos los casos. Habría que valorar las particularidades de cada caso, uno a uno, y, probablemente, todas las posibles soluciones nos produzcan cierto desasosiego²⁹⁷.

LA EMERGENCIA SUPREMA

Walzer defiende la necesidad de respetar la inmunidad de los no combatientes, pero su razonamiento considera algunas excepciones relevantes para la moralidad de la acción bélica, ya que admite la figura de la emergencia suprema. Es un caso extremo, que de darse supone la suspensión de la mayoría, si no de todas las normas contempladas en el *ius in bello*. La emergencia suprema es una excepción de gran controversia que ha contado entre sus apoyos con el de John Rawls, citando a Walzer y empleando ejemplos históricos similares, pese a que ello contradice alguno de los postulados más característicos de su teoría²⁹⁸. La emergencia suprema permitiría anteponer el *ius ad bellum* al *ius in bello*, en función de motivos utilitaristas (de análisis de costes y beneficios de cada acción) y la ética de los fines²⁹⁹.

En la Segunda Guerra Mundial, agosto-septiembre de 1940, Inglaterra está a punto de caer en manos de la Alemania nazi. En este contexto, Winston Churchill, en un discurso utiliza el concepto de “estado de necesidad” y llega a hablar de “emergencia suprema” para justificar la orden de bombardear Berlín y otras ciudades alemanas con la consiguiente matanza de civiles. Un ataque en toda regla al *ius in bellum*. Walzer, pensando en lo que habría sucedido si la Alemania de Hitler llega a salir victoriosa de la Segunda Guerra Mundial, se hace con el concepto para su teoría política, que moralmente equivaldría a un estado de extrema necesidad³⁰⁰. Admite que en una situación tal, en un contexto de guerra, se pueda vulnerar de manera

intencionada el *ius in bello*, no discriminar entre combatientes y no combatientes. En todo caso, exige tres condiciones: primera, solo puede activar el estado de emergencia el país agredido (el que libra una guerra justa); segunda, que esté a punto de perder la guerra; y tercera, que si lo derrotan ello suponga la masacre y esclavitud de los miembros de la comunidad política que se halla en peligro, que se produzca un posible genocidio.

Inglaterra se apoyaba en el argumento de que la victoria alemana no era una opción, ya que esto implicaría un riesgo no solo para Europa, sino para todo el mundo civilizado. “Bajo ninguna condición, dice Rawls se podía permitir que Alemania triunfara, y esto por dos razones básicas: primero, la naturaleza y la historia de la democracia constitucional y su lugar en la cultura europea, y segundo, la maldad peculiar del nazismo y el enorme e incalculable mal moral y político que representaba para la sociedad civilizada”³⁰¹. Walzer y Rawls coinciden al afirmar que Inglaterra se halló en una situación que podía ser calificada de emergencia suprema durante un tiempo determinado, pero se abusó de esto, por lo que dejó de ser válido en los últimos años de la guerra. Según ambos autores, los bombardeos contra la población alemana se llevaron a cabo posteriormente —el de Dresde en febrero de 1945— con el único objetivo de acortar la guerra, lo que ya no era aceptable.

La diferencia de Walzer con los realistas, para quienes quebrantar las reglas en tiempo de necesidad no está mal, es que dicha conducta es errónea en sí misma, pero es excusable debido a las circunstancias excepcionales. Walzer, aunque está a favor de la emergencia suprema, admite que es una idea peligrosa y fácilmente manipulable. También Rawls advierte que saltarse el *ius in bello*, la protección de los no combatientes, es entrar en una pendiente resbaladiza. La aplicación de la emergencia suprema, para Walzer, está en manos de los políticos:

No me puedo imaginar un mecanismo institucional. Deben ser, pues, los líderes políticos genuinamente comprometidos con las leyes morales y que solo las suspenderían en casos de emergencia suprema. La prueba para comprobar si se trata de líderes de esta naturaleza es que se sentirían culpables de hacer algo malo, sabrían

que estarían haciendo algo malo. Es el argumento de que hay situaciones en las que es bueno hacer lo que es malo y que no por ello deja de ser malo. Muchos filósofos han criticado este argumento diciendo que es contradictorio, pero aun así creo que refleja muy bien lo que significa la expresión “manos sucias”. Aunque se trate de la acción correcta, eso no significa que las manos no se ensucien³⁰².

La principal razón para rechazar la emergencia suprema obedece a la vaguedad del concepto, cualquiera podría afirmar encontrarse en emergencia suprema tan pronto como se viera amenazado. No puede haber una prueba objetiva y cierta de que el ataque es inminente y la derrota es segura. Además, la situación debería suponer la masacre de toda la población. Los más críticos con esta excepción argumentan que una teoría fuerte de la justicia no puede suspender la aplicación de sus propias reglas de justicia, ni siquiera temporalmente, porque matar inocentes de forma intencionada a fin de salvar la propia vida puede ser algo que ocurra en algunos casos; pero de ahí a elevarlo a categoría moral (que es tanto como avalar y hasta fomentar su práctica) va un trecho que nadie debería recorrer.

Si existe alguna comunidad que realmente se encuentra en emergencia suprema es el caso de las comunidades amenazadas por el genocidio. En la actualidad, esta es la situación del pueblo palestino, que se enfrenta a una de las mayores encrucijadas de su historia contemporánea. Tras los ataques terroristas atroces de Hamás del 7 de octubre de 2023, la población palestina está viviendo el horror de una campaña militar en la que se han perpetrado crímenes de guerra y de lesa humanidad, además de un posible genocidio según la Corte Internacional de Justicia. El Tribunal Penal Internacional ha emitido órdenes de arresto contra Netanyahu y los líderes de Hamás por presuntos crímenes de guerra. Si las víctimas mortales israelíes fueron 1.200, un año después, las de los bombardeos sobre la población civil en Gaza alcanzan ya las 42.000 personas. Es una de las guerras proporcionalmente más letales del siglo XXI, en la que el 70% de los fallecidos son mujeres y niños, 130 periodistas y más de 250 trabajadores de la ONU. Con un número tan elevado de vidas perdidas, dos millones de personas sin hogar y el uso del hambre y la sed como armas de guerra, Gaza se ha convertido en el cementerio del derecho internacional humanitario. En Cisjordania, los

colonos y el ejército israelí incrementan las anexiones y la violencia indiscriminada, al mismo tiempo que la guerra se extiende a Líbano y toda la región.

Israel cree que puede salir impune del asesinato, del genocidio contra el pueblo palestino, y lo cree porque hasta ahora ha sido posible. Ni una resolución, ni una orden de la Corte Internacional de Justicia, ni las llamadas a un alto el fuego, ni las peticiones de protección civil y acceso humanitario que se han dado han sido respetadas por Israel, porque goza de impunidad en el sistema internacional debido al apoyo de las principales potencias occidentales, encabezadas por Estados Unidos, Reino Unido y Alemania³⁰³. Llevan 75 años despreciando muchas resoluciones de la ONU sobre el conflicto en Palestina en las que, en su mayoría, no solo condena a Israel, sino que le exige que rectifique su política hacia los palestinos y cumpla las obligaciones que impone la Convención de Ginebra a la potencia ocupante. La ONU considera que Palestina es un territorio ocupado por Israel y hace ya tiempo que le exige que se retire de allí, que deje de expandir los asentamientos ilegales y favorezca la creación de un Estado palestino.

Walzer se alinea con la respuesta de Israel a Hamás, cree que la respuesta criminal del Gobierno de Benjamín Netanyahu, al que califica de semifascista, está legitimada moralmente, que es justa. Sostiene que “la posición de Biden, junto con los alemanes, franceses y británicos, de apoyo a Israel mientras también se critican sus excesos, es la postura correcta”³⁰⁴.

Asimismo, llega a decir:

No creo que lo peor sean los bombardeos [...] pero si las cifras de Hamás y las cifras israelíes son ciertas, han muerto unos diez mil combatientes y unos veinte mil civiles. Cuando los aliados bombardearon Dresde en la Segunda Guerra Mundial, mataron a entre veinticinco mil y treinta y cinco mil personas, según los cálculos más conservadores, en dos noches. Los israelíes llevan bombardeando varios meses. Si han matado a veinte mil personas es porque están intentando reducir víctimas civiles [...]. Cualquier víctima civil es una tragedia. Pero no están produciéndose bombardeos indiscriminados³⁰⁵.

Ante la pregunta: como estadounidense, ¿qué opinión le merece el veto de Estados Unidos a una resolución de la ONU para un alto el fuego humanitario

en Gaza? La respuesta fue:

¿Pausas humanitarias, como decía el texto de la resolución? No sé si tendría sentido. ¿Seguro que abrir las fronteras a la ayuda humanitaria tiene sentido? ¿Antes de que Hamás haya sido derrotado? Creo que los israelíes piensan que es demasiado pronto. Y aparentemente, la Administración estadounidense está de acuerdo con ellos, por eso votó en contra. El alcance del compromiso de Washington es realmente extraordinario. El mismo discurso de Biden [en defensa de Israel], más sionista que cualquier israelí, fue extraordinario³⁰⁶.

Walzer contradice su teoría de la guerra justa y socava el principio de inmunidad de los no combatientes sobre la base del presupuesto falaz de que no queda otra alternativa que matar a población civil, ya que los terroristas de Hamás se escudan en ella para defenderse y se ven, así, exentos de responsabilidad y culpan de la muerte de civiles a Hamás al usarlos de escudo³⁰⁷. Se olvida de sus propias palabras cuando escribe que un ataque terrorista contra civiles no legitima una represalia contra civiles, que “la matanza de civiles es una afrenta para la humanidad” o que el principio central del *ius in bello* es que “la población civil no puede ser deliberadamente asesinada ni convertida en blanco de los ataques [...] este es el significado más profundo de la inmunidad de los no combatientes: no solo protege a los no combatientes individuales, también protege al grupo al que pertenecen”³⁰⁸.

Cuando el Gobierno israelí quiere matar selectivamente, tiene medios suficientes para hacerlo, como lo ha demostrado con los asesinatos de líderes de Hamás y Hezbolá como el de Ismael Haniya, Saleh al-Aruri, Hassan Nasrallah y otros, dicho esto:

Por contraposición, como dice Jesús Núñez, confirma que las continuas masacres de civiles indefensos no son en modo alguno daños colaterales, indeseados, sino el resultado directo de una indisimulada voluntad que es difícil no calificar de genocida. Una voluntad violenta que aspira al dominio absoluto de la Palestina histórica, sin querer entender que su estrategia erradicadora no le garantiza el éxito. De hecho, esa acumulación de asesinatos —incluido el del fundador y líder de Hamás, el jeque Ahmed Yassin en 2004— ni evitó antes el estallido de la segunda intifada (2000), ni que la organización tomara el control de Gaza (2007), ni lo ocurrido el pasado 7 de

Dada la extraordinaria densidad poblacional de Gaza, casi cualquier objetivo militar está cerca, encima o debajo de edificios donde un gran número de civiles vive o trabaja. La decisión de Israel de tratar las ubicaciones tradicionalmente protegidas de los ataques como objetivos legítimos ha significado la devastación para los civiles en Gaza. Campos de refugiados, hospitales y escuelas regentadas por la ONU, donde los desplazados por la guerra buscaron refugio, han sido objeto de ataques a gran escala y han provocado la muerte de miles de personas. De acuerdo con las reglas defendidas en el *ius in bello* por Walzer y recogidas en el derecho internacional codificado en el protocolo adicional I, el principio de proporcionalidad prohíbe un ataque donde el daño esperado a civiles y lugares sea “excesivo” en comparación con la “ventaja militar directa” que el ataque supuestamente debería alcanzar. Nada de esto estaría sucediendo sin el apoyo de Estados Unidos y la pasividad de la llamada comunidad internacional, que, a diferencia de otras situaciones, no ha pasado de tímidos reproches. Todo apunta a que el Gobierno de Netanyahu pretende aprovechar esta nueva coyuntura para imponer su proyecto de un solo Estado etnocrático y de *apartheid* sobre el conjunto del territorio entre el río Jordán y el mar Mediterráneo.

LA TEORÍA DE LA ‘GUERRA PREVENTIVA’ Y DE LAS ‘ACCIONES ANTICIPATORIAS’

Vitoria y Grocio, como ya vimos, introducen la guerra humanitaria y la guerra preventiva como un despliegue natural de la legítima defensa.

En la guerra preventiva se asume como justo que ante la inminencia del ataque se active la defensa, ya que de no actuar de este modo se otorga una ventaja decisiva a quien realiza las amenazas. De lo contrario, quizá no haya posibilidad de reaccionar tras haber sufrido la agresión. Esa es su fuente de legitimidad. Grocio pone tres condiciones para que la guerra preventiva fuera justa: que la amenaza sea contundente, que sea evidente y que sea inminente.

De las tres condiciones de la guerra preventiva, a la que Walzer llama “anticipatoria”, está de acuerdo con las dos primeras, que sea contundente y evidente, pero le parece insuficiente la tercera, que sea inminente. Preguntado en una entrevista en 2004 sobre si podemos asegurar hoy que la denominada guerra preventiva contra el terrorismo, tan auspiciada y defendida en los discursos del presidente Bush, puede ser concebida como una modalidad de guerra justa, Walzer dice:

He sostenido desde hace bastante tiempo como respuesta a una amenaza distante e inconcreta no tiene justificación. Si de hecho la amenaza es distante e inconcreta, entonces existen formas de “prevenirla” antes de desencadenar una guerra a gran escala: la diplomacia, las alianzas, los preparativos militares, aunque el presidente Bush y sus consejeros han hecho todo lo que han podido para difuminar la diferencia. La anticipación se concibe como respuesta a un ataque inminente, a un peligro que sabemos que ya no podemos evitar, que ya está en camino [...]. Las acciones anticipatorias en sentido estricto sí pueden ser justificadas, creo, precisamente porque la amenaza no es lejana sino, por el contrario, muy cercana³¹⁰.

Como ejemplo de ataque anticipatorio legítimo, Walzer utiliza la guerra de los Seis Días de 1967 que enfrentó a Israel con Egipto, Siria, Jordania e Irak³¹¹. En esa guerra, Israel se apoderó de la franja de Gaza, la orilla occidental del río Jordán y la península del Sinaí.

A juicio de Walzer, para que un ataque anticipatorio sea justo, se tienen que dar tres premisas: “una manifiesta intención de dañar”, un “grado de preparación activa que convierta esa intención en un peligro objetivo” y “una situación general en la que esperar o hacer cualquier otra cosa que no sea combatir aumente grandemente el riesgo”³¹². Sin embargo, ¿cuándo podemos hablar de un peligro objetivo? ¿Quién establece el criterio de objetividad? Y, por ejemplo, en el caso concreto de la guerra de Irak, ¿hasta qué punto se sirvió la Administración estadounidense de la posible vaguedad de estos conceptos?

La expresión empleada por Walzer para referirse al dilema temporal no equivale exactamente a la “inminencia”. Concede un margen mayor a quien se plantea “anticiparse” al enemigo. Basta con esperar, una vez contrastadas las dos primeras condiciones (evidencia y contundencia), que incrementa el

riesgo. Así lo indica mediante una metáfora que adapta a la relación entre Estados: “Un Estado sometido a una amenaza es como un individuo perseguido por un enemigo que ha declarado su intención de matarlo o de herirlo. No hay duda de que esa persona tiene derecho a sorprender a su perseguidor si es capaz de hacerlo”³¹³. El problema está en que no luchar la guerra en ese “ahora”, puede significar también la imposibilidad de lucharla después. Es con esta posibilidad con la que juegan todos los justificadores de una guerra anticipatoria y, por tanto, juegan con el límite de nuestro juicio y nuestra capacidad de justificación.

Walzer, a sabiendas de posibles abusos en su utilización por parte de los Estados, ante la pregunta ¿qué actos han de considerarse como amenazas suficientemente serias para justificar una guerra?, plantea ciertas limitaciones, algunas de las cuales ya fueron explicitadas en los textos de los precursores. Así, Grocio, consciente de que esta figura se presta a abusos, establece varios matices relevantes. En primer lugar, la mera constatación del rearme de los vecinos/enemigos no constituye justa causa para iniciar una guerra. En segundo lugar, apunta que antes de optar por esta vía deben apurarse —hasta donde sea posible— los mecanismos diplomáticos al uso. En tercer lugar, recuerda que forma parte de la teoría general de la guerra justa que solo se puede actuar desde la certidumbre, de modo que las evidencias de que se va a llevar a cabo un ataque, así como de la contundencia del mismo, deben acreditarse. Vitoria, por su parte, recuerda que “no es lícito castigar con la guerra por injurias leves a sus autores, porque la calidad de la pena debe ser proporcional a la gravedad del delito”. En esta misma línea, para Walzer, no cabe una guerra anticipatoria como respuesta a “actos hostiles menores”, ni como respuesta a meras “provocaciones”, ni tampoco como opción frente al rearme del adversario³¹⁴. En este aspecto, como en tantos otros de su obra, sigue a los clásicos.

La doctrina de la guerra justa, entendida “justa” como justificable, defendible o moralmente necesaria, como serían las guerras de defensa propia, las que van en ayuda de otra gente, o las guerras para detener crímenes contra la humanidad, se presenta como una alternativa a dos de las principales corrientes de la ética de las relaciones internacionales: el

realismo y el pacifismo.

PARTE III

**EL REALISMO
Y EL PACIFISMO JURÍDICO**

CAPÍTULO 10

EL REALISMO: HANS MORGENTHAU

El realismo bélico o realpolitik afirma que la moral no ha lugar en las relaciones internacionales y que razonar en términos éticos carece de sentido. La moral es un idealismo en el sentido peyorativo de la palabra cuya intromisión en la política es algo perturbador; no solo limita los márgenes de la acción política, también genera choques continuos y pone en peligro la estabilidad externa.

El realismo, en general, considera que entre Estados independientes reina la anarquía y el conflicto, o la amenaza de este, de manera constante y natural, por lo que el principio que rige la política internacional es el estado de guerra. Así, el realismo sostiene una visión escéptica hacia cualquier idea tendente a pacificar de manera definitiva la comunidad internacional, ya que trata de reprimir la misma naturaleza del ser humano.

Para los realistas la guerra es fundamentalmente una cuestión de poder, de interés, de necesidad y de supervivencia. Consideran un error evaluar la guerra desde la ética y, por tanto, justificarla desde el punto de vista de su justicia cuando no condenarla en nombre de aquella. La ética es superada por la política cuando se trata de analizar las relaciones internacionales. Desde esta perspectiva, no se pueden aplicar principios éticos a problemas políticos entre Estados.

El realismo es una corriente que enfatiza la importancia de los hechos y el poder en la política, en lugar de los ideales y los principios normativos. Hay distintas versiones del realismo. Puesto que dicha corriente se basa en el principio de realidad, las construcciones del realismo podrán ser tantas como

significados concretos se le atribuyan a ese principio. El concepto resulta tan ambiguo en su aplicación a la política como lo es aplicado a la filosofía, al derecho o a cualquier otra disciplina, donde el término ha proliferado en infinidad de acepciones. El realismo clásico presenta tantos matices que no pueden ser recogidos aquí. Teniendo en cuenta esto, me limitaré a señalar algunos de sus rasgos más comunes y generales. Se suele citar como uno de los primeros referentes de la corriente realista a Tucídides. El famoso “diálogo de los melios”, anteriormente comentado, es reconocido como la mejor expresión literaria del realismo. También es habitual citar entre los realistas a autores como Maquiavelo y Hobbes, para quienes la guerra no es un mundo en el que todo cabe sino, más bien, una realidad que no puede ser eliminada únicamente mediante el derecho o la ética clásica. El derecho de guerra se define en términos del poder o de la soberanía. Maquiavelo abre la puerta a la guerra como instrumento de la política. Carl von Clausewitz, como hemos visto, entrará a fondo por la puerta abierta por Maquiavelo. Thomas Hobbes habla de una guerra natural y anterior al pacto político, pues considera el estado natural del humano como una guerra continua. No pretendía que los enfrentamientos propios de la condición de mera naturaleza fuesen justos ni injustos. Simplemente “eran”. Y debían ser resueltos. En sus propias palabras: “En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar”³¹⁵. La escuela realista no aborda la cuestión de la justicia de la guerra. Eso no significa que esos autores avalaran moralmente la proliferación de las guerras. El objetivo de los representantes de esta corriente no es juzgar ni transformar la realidad conforme a un ideal moral, sino hallar las causas, las constantes o los principios de la dinámica política efectiva. La moralidad será parte, como mucho, de una construcción argumentativa que servirá para justificar las decisiones previamente tomadas.

Las distintas aproximaciones realistas a la política internacional presentan una común aversión por lo que despectivamente suelen denominar moralismo y legalismo; es decir, por los límites normativos impuestos a la actuación de los Estados desde la moral o desde el derecho. La teoría realista en el análisis

de la política internacional nació como reacción del idealismo predominante en el ámbito académico durante el periodo de entreguerras. A su juicio, el idealismo era una perspectiva normativa (deber ser) que no tenía en cuenta los condicionantes reales (lo que realmente es) de la práctica política. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial el realismo se convirtió en el enfoque predominante de las relaciones internacionales. Surgió un realismo de nueva generación por el que los Estados actuaban únicamente basados en su propio interés, siendo su principal objetivo lograr una mayor cuota de poder en el orden internacional y contener la de sus contrarios. A diferencia de la tradición realista instaurada por Sun Tzu, Tucídides, Maquiavelo y Hobbes, los nuevos realistas pensaban que, aunque los actos de gobierno no deberían regirse por la moral, sí lo deberían hacer por la prudencia, y que la guerra y la política del poder son una cuestión, aunque desafortunada, necesaria. Esta escuela de pensamiento estaba también influenciada por el paradigma académico positivista que imperaba a mediados del siglo XX. Dicho paradigma negaba la posibilidad de los juicios éticos en el quehacer científico, pues estos en vez de indicar un hecho, ejercían una influencia. A este positivismo respondieron una generación de filósofos anglosajones, entre ellos Michael Walzer, que reivindicaron para la filosofía y la ciencia política la posibilidad de razonar en términos morales.

Figura destacada de esta nueva corriente realista es el politólogo alemán Hans Morgenthau (1904-1980), considerado uno de los mayores teóricos de las relaciones internacionales y padre del realismo político contemporáneo. Morgenthau huyendo del régimen nazi primero y del golpe militar franquista después, tras residir en Madrid un año dando clases ³¹⁶, se exilió a Estados Unidos en 1937, en donde fue investigado por oponerse a la guerra del Vietnam. Una vez en Estados Unidos, abandonaría definitivamente la perspectiva jurídica para consagrarse como un teórico de las relaciones internacionales de fama mundial. Consciente del cambio cualitativo que suponía la guerra nuclear, analizó el sistema de las relaciones internacionales tratando de encontrar las causas que ponían en peligro la estabilidad mundial bajo la amenaza atómica. Ajeno a las soluciones totales, consideró que la mejor manera de hacer frente a la tarea de pacificar las relaciones entre

Estados era a través de un riguroso análisis teórico que desembocaba en pequeños pero efectivos mecanismos de acuerdo y conciliación, capaces de prolongar los siempre precarios momentos de paz.

Según Morgenthau, la tradición realista se apoya en una concepción antropológica pesimista y en una concepción de la política como lucha por el poder que podrían retrotraerse, incluso, a los orígenes del pensamiento político oriental y griego —con Sun Tzu, Kautilya o Tucídides—. Hay que precisar que, aunque el Maquiavelo que interesa al realismo sea fundamentalmente el Maquiavelo de *El príncipe*, no siendo esta obra la que mejor representa la rica filosofía política del florentino, Morgenthau no participó de esas interpretaciones de la vertiente amoral del pensamiento de Maquiavelo³¹⁷.

Adquirió notoriedad a raíz de la publicación en 1948 de su obra más citada *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*. En la primera parte del libro se ocupa de enunciar los seis principios de los que parte su teoría realista de la política:

1. El realismo político supone que la política, al igual que toda la sociedad, obedece a leyes objetivas que arraigan en la naturaleza humana [...]. El funcionamiento de esas leyes es completamente ajeno al curso de nuestras preferencias; desafiarlas significa el riesgo de exponerse al fracaso.

2. El elemento principal que permite al realismo político encontrar rumbo en el panorama de la política internacional es el concepto de interés definido en términos de poder.

3. El realismo supone que su concepto clave de interés definido como poder es categoría objetiva de validez universal, pero no otorga al concepto un significado inmutable.

4. El realismo sostiene que los principios morales universales no pueden aplicarse a los actos de los Estados en una formulación abstracta y universal, sino que deben ser filtrados a través de las circunstancias de tiempo y lugar [...]. El realismo, pues, considera a la prudencia —la consecuencia de más peso entre las acciones políticas alternativas— como la suprema virtud en política.

5. El realismo político se niega a identificar las aspiraciones morales de una nación con los preceptos morales que gobiernan el universo.

6. El realista político mantiene la autonomía de su esfera política [...]. Piensa en términos de interés, definido como poder, del mismo modo que el economista piensa en

términos de interés definido como beneficio [...], y la distingue, especialmente, de la esfera moral para lograr estudiar en términos objetivos y científicos a la política³¹⁸.

Es un dicho que los países no tienen amigos, sino intereses. El realismo se concentra en la búsqueda de elementos de racionalidad para comprender la política internacional. Entre esos elementos el más objetivo y, por tanto, la principal clave interpretativa a la hora de entender la política entre las naciones es según Morgenthau “el concepto de interés definido como poder” (los principios 2 y 3 citados). Los Estados intentan aumentar su respectiva cuota de poder. Solo identificando y reconociendo los intereses que legítimamente persigue cada Estado se puede aspirar a una política exterior coherente. Y eso para Morgenthau no estaría reñido con la moral. Al contrario. Nada hay de inmoral en defender los propios intereses, y más en una sociedad como la internacional, donde nadie los defenderá por uno. Ese deseo, además de derivarse de la voluntad de poder de los individuos que están al frente del Estado, se explica porque una mayor cuota de poder facilita la consecución del resto de intereses (de seguridad, prosperidad económica, ideológicos, etc.). Así pues, la política internacional se puede entender en último término como una competencia constante por el poder. A mayor poder, mayor capacidad para alcanzar el resto de objetivos.

El concepto de interés es considerado por Morgenthau como objetivo e inmutable, puesto que se basa en leyes inmutables que determinan la conducta humana. En cambio, el adjetivo que lo acompaña, “nacional”, se deriva del papel desempeñado por el Estado nación en el escenario internacional contemporáneo. El Estado, dice García Sáez, no es un valor ahistórico, como sí que lo serían la lucha por el poder o la búsqueda del propio interés, basadas para Morgenthau en las leyes de la naturaleza humana. Nada en la posición realista, dice Morgenthau, se opone a la idea de que la actual división del mundo en Estados nación sea reemplazada por unidades más grandes y de diferente carácter. Lo relevante, por lo tanto, no es el Estado en sí, sino las dinámicas de lucha por el poder que en torno a él se establecen. Estas dinámicas permanecerían inalteradas en su lógica aun en el caso de que otros actores asumieran el protagonismo político dentro de la

esfera internacional³¹⁹.

Para los miembros de la corriente realista, la estabilidad internacional solo puede mantenerse en un escenario donde las consecuencias de las confrontaciones parezcan igualmente perjudiciales para los participantes y, por ello, estos se abstengan de involucrarse en ellas. Lo que la escuela realista de relaciones internacionales llama el equilibrio de poder significa que la única razón por la que un país no ataca a otro es por el miedo a las represalias, tradicionalmente militares y ahora también económicas, y no porque sea ilegal o moralmente reprobable.

La condición que hace posible la estabilidad de las relaciones entre Estados es el equilibrio de los distintos poderes que coexisten y luchan por satisfacer sus intereses. Contra la visión liberal de las relaciones internacionales, los realistas sostenían que la búsqueda de poder es el principio que alienta las acciones de los Estados, por ello la competencia y el conflicto son fenómenos inherentes a las relaciones exteriores. Los realistas partían del hecho de que el sistema internacional es plural y antagónico, es decir, compuesto por naciones que se confrontan o compiten por obtener el poder y la hegemonía exterior. Sin embargo, también constataron el hecho de que han existido periodos más o menos largos donde se ha mantenido una cierta estabilidad entre las naciones. Por ello, su pregunta fue acerca de las causas racional e históricamente identificables que han hecho posible la estabilidad. No creen en el derecho internacional o en la organización internacional como mecanismo de orden. Distinguen entre política interior y política exterior. Reconocen que las preocupaciones morales tienen sentido en la política interior, pero comparten la idea de que los principios universales de carácter moral no son aplicables a la acción de los Estados.

Morgenthau analiza los diferentes intentos de construir la paz en el ámbito internacional y ve inviables tanto las fórmulas asociadas con el pacifismo jurídico, que luego abordaré, como las asociadas con el pacifismo social, cuyo remedio fundamental es la transformación del orden social capitalista. Frente a ellas propone la vía de la “paz a través de la diplomacia”, porque solo a través del discreto y constante trabajo de la diplomacia, que vela por acomodar los distintos intereses políticos de los actores de la esfera

internacional, se podría conseguir una paz duradera de acuerdo con esta posición. Sin embargo, y especialmente bajo las condiciones de la política mundial contemporánea y de la guerra moderna, la medida de la diplomacia aún no es suficiente, no acaba con el peligro de la guerra, a pesar de los límites que se le quieran oponer. La propuesta realista de Morgenthau trata de ser lo más efectiva y pragmática posible:

Hay algo de espectacular en la simpleza radical de una fórmula que con un brochazo parece disponer de una vez por todas del problema de la guerra. Esta ha sido la promesa de las soluciones tales como el comercio libre, el arbitraje, el desarme, la seguridad colectiva, el socialismo universal, el gobierno internacional y el Estado mundial. No hay nada de espectacular, fascinante o inspirado, cuando menos para la mayoría de la gente, en la diplomacia³²⁰.

No es exagerado, dice García Sáez, afirmar que *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz* marca el nacimiento de un nuevo paradigma en la manera de abordar los problemas de la realidad internacional. Si bien ese paradigma realista sigue influyendo directamente en las políticas exteriores de los Estados, lo cierto es que probablemente no han influido de igual manera las apelaciones a la prudencia y a la sabiduría de la diplomacia realizadas también por Morgenthau. Da la sensación, en demasiadas ocasiones, de que los gabinetes de exteriores están en manos de “maquiavelos *senza virtù*”. Políticos que consiguen zafarse cada vez más del corsé de un derecho internacional fuerte que condicione su acción exterior y que, sin embargo, no cuentan tampoco con una altura moral suficiente como para orientar sus decisiones³²¹.

Hay quien confunde el realismo con el utilitarismo. El utilitarismo clásico (“a la Bentham”) no en tanto que posición ética sobre la guerra, sino como concepción particular de la justicia, a menudo citada o empleada por los estadistas, juzga y valora las acciones bélicas aplicando el cálculo a la fuerza militar en función de los resultados esperables y se configura como un tipo de “consecuencialismo” en el que la moralidad de una acción está condicionada por sus consecuencias. El utilitarismo desempeña un papel en la doctrina de las guerras justas y de modo crucial en la doctrina de la proporcionalidad.

Para comprenderlo hay que retomar la teoría del doble efecto: la intención, primero, es conseguir un objetivo militar; se sabe que algunas bombas no darán en el objetivo militar, que pueden causar bajas civiles, y la regla es que las muertes civiles no deben ser desproporcionadas respecto del valor del objetivo militar. ¿Quién lo decide? Es un argumento utilitario en el interior de la doctrina de la guerra justa, que esencialmente no es utilitaria, ya que parte de la afirmación de que no se puede matar deliberadamente a civiles. Este es un principio absoluto, que tal vez se puede suspender en casos de emergencia suprema, pero no en cualquier momento³²². Ahí es donde la proporcionalidad se introduce para limitar la muerte no intencionada de civiles. Incluso en el seno de la doctrina de la proporcionalidad se busca causar el menor daño posible a los civiles. Y este es el argumento de las dos intenciones. Por una parte, dar con el objetivo militar; por la otra, debe haber la intención de evitar la imposición de riesgos en los civiles cercanos al objetivo; esto, en algunos casos, implicará la aceptación de riesgos para los soldados. De hecho, la disponibilidad a aceptar riesgos para las propias tropas es la prueba de que se está comprometido con la segunda intención antes mencionada³²³. Walzer ilustra su crítica al exceso a que puede llevar el cálculo de utilidad con el ejemplo de la decisión bélica injusta de lanzar las bombas atómicas sobre Japón: “Un caso en el que el cálculo utilitarista, pese a seguir siendo muy extraño, pareció tan radicalmente diáfano a quienes hubieron de tomar la decisión que les hizo pensar que no tenían otra opción que la de atacar a los inocentes”³²⁴.

El peligro del cálculo utilitarista es que nos puede llevar a anteponer los fines de la guerra a los medios empleados, a eliminar la necesidad de respetar el *ius in bello*. El utilitarismo belicista justificaría el medio por el buen fin. El mal de la guerra no es un mal por sí mismo, sino un mal en función de determinados fines. La bondad o maldad de una acción no se determina por la buena o mala intención al realizarla o el tipo de acción que es, sino en función de la bondad o maldad de sus consecuencias o efectos.

CAPÍTULO 11

EL PACIFISMO RELATIVO Y ABSOLUTO

El pacifismo plantea la posición contraria; mientras que el realismo tiende a omitir el debate moral, el pacifismo pretende ser su adalid. Frente al realismo, el pacifismo busca limitar la violencia y promover la paz. En este sentido, comparte con la teoría de la guerra justa la idea de que las relaciones internacionales están sujetas a las exigencias impuestas por la moral. La diferencia entre ambas posturas se encuentra en la distinta consideración sobre la legitimidad del uso de la fuerza. Mientras que para el pacifismo el uso de la fuerza es siempre reprochable, la teoría de la guerra justa reafirma el valor de la vida de la víctima frente a la del agresor.

La no violencia y el pacifismo, por definición, niegan que cualquier guerra pueda justificarse moralmente y sostienen que cualquier atentado contra la vida humana no es aceptable. Esta formulación es problemática, ya que estaría negando otro principio como es el de la legitimidad de la defensa propia. No se puede reconocer el derecho a la vida y negar la posibilidad de defender ese derecho. Por otro lado, habría que definir lo que se entiende por vida humana. Cuestiones tan controvertidas como el aborto y la eutanasia voluntaria están íntimamente relacionadas con la forma en que estos conceptos son delimitados. El último fundamento moral del pacifismo radical o absoluto puede sintetizarse por el principio socrático de que “es preferible sufrir una injusticia que cometerla”.

Esta oposición incondicional y absoluta se ha defendido con argumentos muy diferentes, pues a lo largo de la historia se han dado diferentes versiones morales del pacifismo. Ya lo dijo Ortega y Gasset: “Hay, en efecto, muchas

formas de pacifismo. Lo único que entre ellas existe en común es una cosa muy vaga: la creencia de que la guerra es un mal y la aspiración a eliminarla como medio de trato entre los hombres. Pero los pacifistas comienzan a discrepar en cuanto dan el paso inmediato”³²⁵.

Hay pacifismos retóricos que creen que basta con repetir la palabra paz en voz muy alta para detener la guerra. Hay pacifismos que admiten determinados usos limitados de la fuerza, como el que sostiene que la defensa individual puede ser lícita, pero se debe rechazar toda participación en la guerra. Hay pacifismos racionales, que rechazan la violencia por los costes que genera al conjunto de la población, en muertes, propiedades e infraestructuras destruidas y migraciones forzadas, y pacifismos emotivos, por la inmoralidad del ejercicio de la violencia en sí misma. Hay un pacifismo social, cuyo remedio fundamental es la transformación del orden social capitalista. Hay también un pacifismo relativo, en mi opinión el predominante, que no rechaza todo tipo de guerra. Un relativismo respecto de la justicia de la guerra, que no hay que confundirlo con el “relativismo” ético que niega que haya criterios morales absolutos cognoscibles objetivamente, es un pacifismo compatible con la doctrina y la teoría de la guerra justa³²⁶.

Una representante de este pacifismo sería la filósofa británica Elizabeth Anscombe (1919-2001), conversa al catolicismo y una de las albaceas del legado filosófico de Ludwig Wittgenstein, cuya doctrina acerca de la ética en los conflictos armados fue acompañada de su acción decidida frente a la guerra. Anscombe escribió y publicó, por cuenta propia, un alegato en contra de la entrada de Gran Bretaña en la Segunda Guerra Mundial y la forma en que el Gobierno británico de Churchill estaba llevándola contra Alemania. Y, posteriormente, en 1956, se opuso a la concesión del doctorado *honoris causa* que su universidad otorgó al presidente Truman, dejando por escrito ante el claustro de la universidad de Oxford sus argumentos de carácter ético contra dicha acción. En “El título del señor Truman”³²⁷, una de las publicaciones más famosas de Anscombe, denunció a Truman como asesino de masas por su responsabilidad en el uso de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki. El problema de las acciones intencionales será central en su obra ética, donde cuestiona el modo pasivo y frío en que los intelectuales tratan

sus ideas y teorías, poniendo así de manifiesto el valor de la intención y sus consecuencias, muchas veces desgarradoras para la humanidad. Anscombe no era una pacifista de las que consideraba cualquier guerra, con independencia de su origen y de la forma en que se desarrolla, como moralmente inaceptable. Al contrario, la guerra aceptable en su opinión, la guerra que a pesar de ser una barbarie puede calificarse de justa, debe estar pautada, sometida a rigurosas normas: tanto a leyes positivas como, y antes que a ellas y sobre ellas, a leyes morales. De hecho, hay que destacar su crítica al pacifismo a ultranza de Gandhi. Le reprocha que no se dé cuenta de que pide a grandes masas de la población más de lo que pueden dar de sí sin la suficiente preparación espiritual y ascética. Para Anscombe la no violencia absoluta preconizada por Gandhi trajo consigo las grandes matanzas que siguieron inmediatamente a la independencia de la India y produjeron su dolorosa escisión en dos Estados. Anscombe cree que habría sido preferible encauzar y limitar una cierta violencia, en vez de reprimir cualquier acto de fuerza.

Uno de los absolutos morales que Anscombe defiende en la guerra, el principal, es el que prohíbe matar (o incluso dañar) a un inocente. Por ventajosa que sea su muerte, por grande que sea el número de pérdida de vidas humanas que así se eviten, nunca se tiene derecho a acabar con la existencia de un inocente (en el sentido de quien no está agrediendo, quien no produce en ese momento daño).

Como posición de principio, el pacifismo está abierto a objeciones serias, pues no es tan fácil justificar ese rechazo incondicional, según y en qué circunstancias. ¿Sería mejor un orden internacional donde los agresores triunfaran sin encontrar resistencia por parte de sus víctimas o de terceros, donde el precio de la paz fueran las peores violaciones de derechos humanos? Porque renunciar a enfrentarse al agresor con una fuerza efectiva es dejar que triunfe la injusticia flagrante, abandonando a su suerte a las víctimas. La resistencia puede ser no violenta o, al menos, no abiertamente violenta contra el violento, argumentan los de la llamada no violencia activa, como la desobediencia civil, las huelgas, las protestas, los boicots... Pero hay motivos para dudar de su efectividad.

Estas herramientas del pacifismo fueron puestas en práctica por los movimientos de desobediencia civil que fueron encabezados por los referentes teóricos y prácticos del pacifismo de la no violencia activa Gandhi (1869-1948) y Martin Luther King Jr. (1929-1968), quien no solo fomentó un fuerte movimiento pacífico contra la segregación racial en Estados Unidos, sino que también lideró una intensa campaña contra el militarismo estadounidense y, más concretamente, contra la guerra de Vietnam. Gandhi solía decir que él estaría dispuesto a morir por una causa que fuera justa, pero en ningún caso a matar por ella. En su vía práctica, la no violencia se ha mostrado, a veces, efectiva para promover el cambio social; en este sentido, mención especial y un capítulo aparte merecería el movimiento sufragista y los éxitos conseguidos por el más amplio movimiento feminista. Una parte sustancial tomó la resistencia no violenta como el elemento esencial a través del cual alcanzar la emancipación de la mujer y la equiparación en derechos con los hombres. Sin embargo, a la hora de establecer límites a la guerra no se ha mostrado muy efectivo. Como señala Hannah Arendt, la eficacia de estos movimientos de la no violencia activa se debió, en su mayor parte, al momento histórico y a la naturaleza del enemigo contra el que se pusieron en práctica: “Si la enormemente poderosa y eficaz estrategia de resistencia no violenta de Gandhi se hubiera enfrentado con un enemigo diferente —la Rusia de Stalin, la Alemania de Hitler, incluso el Japón de la preguerra, en vez de enfrentarse con Inglaterra—, el desenlace no habría sido la descolonización, sino la matanza y la sumisión”³²⁸. Como acostumbraba a decir Norberto Bobbio (1909-2004), con el máximo respeto hacia la no violencia y al pacifismo absoluto, si todos fueran objetores de conciencia menos uno, este último podría adueñarse del mundo.

Un caso paradójico fue el del físico Albert Einstein. El premio nobel que se opuso a la Primera Guerra Mundial y se manifestó como antimilitarista e internacionalista se preguntaba si existía algún medio que permitiera librarse de la amenaza de la guerra. Esta fue la pregunta que le dirigió, por carta, al psicoanalista Sigmund Freud el 30 de julio de 1932, anticipando el horror que vendría pocos años después. Einstein estaba profundamente preocupado por las crecientes tensiones políticas y sociales que anticipaban un conflicto

mundial. Sabía que Freud, como psicoanalista, podría ofrecer una visión más profunda sobre la naturaleza humana y las pulsiones que llevaban al conflicto. En su carta, Einstein expresó su inquietud sobre si las inclinaciones agresivas de los seres humanos podían ser controladas o redirigidas de algún modo para evitar la guerra. Freud respondió a Einstein con una carta titulada “¿Por qué la guerra?”, donde argumentó que la guerra era un producto inevitable de las tendencias agresivas y destructivas inherentes a la naturaleza humana. Según Freud, la civilización había logrado controlar parcialmente estas pulsiones a través del desarrollo de leyes y normas sociales, pero nunca podría eliminarlas por completo. Sugirió que, aunque era posible atenuar la violencia, la guerra podría no ser completamente erradicable debido a la complejidad psicológica de los seres humanos.

Pocos años después, la Segunda Guerra Mundial estallaría, cumpliendo las sombrías anticipaciones que ambos habían previsto. Una guerra que enfrentaría al físico al mayor dilema moral de su vida, a un hecho que le provocó una profunda angustia durante los últimos años de su vida. En 1939, Einstein firmó junto al físico húngaro Leo Szilard una carta dirigida al presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt, advirtiéndole sobre la posibilidad de que la Alemania nazi estuviera investigando la construcción de armas nucleares. En la carta, sugerían que Estados Unidos debía iniciar su propio programa de desarrollo atómico, antes de que los nazis se hicieran con ella, lo que finalmente resultó en el Proyecto Manhattan, responsable de la creación de la primera bomba atómica. Aunque Einstein no participó directamente en este proyecto, su fama y su carta ayudaron a darle ímpetu³²⁹. Como recuerda Márquez, “¡un pacifista solicitando el desarrollo de la bomba atómica!”³³⁰. Paradojas de la vida. Tras los bombardeos atómicos de Hiroshima y Nagasaki en 1945, Einstein se sintió profundamente consternado. Sabía que su intervención, aunque indirecta, había jugado un papel en el inicio de la era nuclear. Einstein declaró en varias ocasiones su arrepentimiento por haber firmado la carta a Roosevelt, afirmando que, de haber sabido que los nazis no estaban cerca de desarrollar una bomba atómica, nunca habría tomado esa decisión. Muy pronto se difundiría su

sentencia más conocida sobre el tema: “Desconozco con que armas se luchará en la tercera guerra mundial, pero en la cuarta se peleará con palos y piedras”. Cuando Albert Einstein hizo esta afirmación, ciertamente era difícil predecir las armas que se usarían en la próxima guerra mundial, pero estaba convencido de que su poder destructivo sería de una magnitud tal que, en el mejor de los casos, la humanidad retrocedería a la edad de piedra.

Tras la guerra fue una de las voces más influyentes en la comunidad científica que instó a regular las armas nucleares y a buscar soluciones pacíficas para los conflictos internacionales. Junto a otros científicos, como Bertrand Russell, Einstein abogó por una gobernanza global que limitara el poder destructivo de las armas nucleares, destacando los peligros catastróficos que representaban para la humanidad. En su legado final, Einstein dejó claro que consideraba la guerra nuclear como una amenaza existencial para la humanidad y trabajó incansablemente en la promoción de la paz y el desarme, lamentando su contribución involuntaria a una de las armas más devastadoras de la historia.

En los inicios de este siglo, es destacable la figura de Stéphane Hessel (1917-2013), inspirador intelectual de las protestas juveniles del año 2011. Autor de *¡Indignaos!* (2011), un encendido alegato contra la indiferencia, fue un pensador de referencia del 15-M español, primero, y del movimiento de los indignados a nivel internacional, después. El mensaje de *¡Indignaos!* es una llamada pacífica a la respuesta activa, a posicionarse ante una dura realidad para actuar. En su apartado “La no violencia, el camino que debemos aprender a seguir”, afirmaba: “Estoy convencido de que el porvenir pertenece a la no violencia, a la conciliación de las diferentes culturas. Es por esta vía que la humanidad deberá superar su próxima etapa”³³¹.

Hessel formó parte de la resistencia francesa contra los nazis durante la Segunda Guerra Mundial, fue torturado por la Gestapo y recluido en tres campos de concentración, y fue uno de los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. En *Déclarons la paix!* (2024), su última obra, dialoga en 48 páginas con el dalái lama sobre qué se puede hacer para cesar la intolerancia y la violencia que están “desgarrando” el siglo XXI, que incluye un llamamiento, entre otros, a la reforma de la ONU.

Hessel recorrió el mundo difundiendo su idea de una insurrección pacífica por un mundo mejor, proclamando que los grandes retos eran la creciente desigualdad entre ricos y pobres y la salud del planeta.

En cuanto a Walzer, su crítica al pacifismo, limitada a ciertos argumentos y casos, se reduce a algunas pocas páginas de su *post scriptum* de *Guerras justas e injustas*, donde él mismo reconoce que el tema requeriría otro libro³³². Walzer duda de la posibilidad de encontrar un método de presión no violento que permita responder de manera efectiva a situaciones de agresión y conquista del territorio frente a un enemigo, tanto nacional como extranjero y señala que “podríamos decir que la no violencia logra la abolición de la guerra de agresión por el simple hecho de que se niega a combatir militarmente al agresor”. Los planteamientos de la resistencia no violenta, frente a agresiones exteriores, en su opinión, tienen ciertas posibilidades de éxito únicamente contra oponentes que mantengan un mismo sistema de valores por el cual reconozcan la inmoralidad de atacar a quienes no tienen intención de atacarlos. Los ciudadanos del país invadido que transforman la guerra de agresión en lucha política “lo que hacen es tratar, de hecho, al agresor como a un tirano interno o a un usurpador y a sus soldados en policías. Si el invasor acepta ese papel y responde a la resistencia que encuentra con toques de queda, multas, sentencias de reclusión carcelaria y nada más, el porvenir queda abierto a una lucha larga [...] cuyo desenlace tiene posibilidades de resultar victorioso para esos mismos civiles”³³³. El éxito solo es concebible en caso de que los invasores se sientan comprometidos con el respeto a la convención bélica. Pero cuando, por el contrario, las autoridades estén dispuestas a recurrir a medidas extremas de represión, la acción no violenta se verá totalmente sobrepasada y obligada bien a abandonar sus pretensiones o bien a variar sus métodos para alcanzarlas. En sus propias palabras, la lucha no violenta, “sometida a condiciones extremas, degenera en una violencia dirigida contra uno mismo en vez de constituirse en violencia contra cualquiera de los que pretenden asesinarle a uno”³³⁴. En su opinión, detrás de ciertas manifestaciones del pacifismo radical no solo hay mucha ingenuidad, sino también una gran dosis de irresponsabilidad. Creo no equivocarme si digo que si Walzer tuviera que

llevar una pancarta en alguna manifestación con motivo de una guerra injusta, seguro que su pancarta no diría “no a la guerra” (en general), sino, por el contrario, “no a esta guerra” (en particular).

CAPÍTULO 12

EL PACIFISMO JURÍDICO

La tradición de pensamiento que hoy más rivaliza con la doctrina de la guerra justa es la de los pacifistas jurídicos o iusirenistas³³⁵, inspirados en una línea de pensamiento que se remonta al abate Saint-Pierre, célebre por su *Proyecto de paz universal entre las naciones* (1713), pasando por Rousseau, Kant, Kelsen, Norberto Bobbio hasta Luigi Ferrajoli, siendo este último, en la actualidad, el referente más destacado de esta tendencia.

A diferencia de la doctrina de la guerra justa, la aspiración de las posiciones englobadas dentro del pacifismo jurídico ya no será la de justificar las guerras, sino la de convertirlas en injustificables, siendo el derecho el principal instrumento. A esta corriente de pensamiento le une un cierto idealismo respecto del papel que puede desempeñar el derecho como herramienta fundamental para el mantenimiento o la construcción de la paz mundial. Hans Kelsen, Norberto Bobbio o Luigi Ferrajoli están considerados, entre los grandes teóricos del derecho, seguidores de las ideas pacifistas en el último siglo. Aunque sus propuestas normativas con respecto a la pacificación de las relaciones internacionales difieren en algunos puntos relevantes, son muchas las coincidencias. En líneas generales, proponen la erradicación de las guerras mediante la transferencia del *ius ad bellum*, en manos de los Estados, a una comunidad internacional con facultad para decidir y organizar el uso de la fuerza dentro de los supuestos contemplados en la Carta de la ONU. Ahora bien, mientras algunos pacifistas jurídicos han optado por la prohibición radical de la guerra, es el caso de Luigi Ferrajoli, otros, en cambio, han apostado por su progresiva superación, reconociendo que la

fuerza cumple una función irrenunciable dentro del orden internacional. De esta última opinión es el filósofo austriaco Hans Kelsen (1881-1973).

KELSEN, BOBBIO Y EL ANTIGLOBALISTA JURÍDICO DANILO ZOLO

Para Kelsen, uno de los más grandes juristas del siglo XX, el derecho además de un orden coactivo para lograr la deseada conducta social de las personas —y por coacción entiende la amenaza o el uso de la fuerza física— es también un orden para promover la paz que tiene por objeto que un grupo de individuos pueda convivir en tal forma que los conflictos que se susciten entre ellos puedan solucionarse de una manera pacífica; esto es, sin recurrir a la fuerza y de conformidad con un orden de validez general. Kelsen sostendrá en los años treinta y principios de los cuarenta del siglo XX que mientras no sea posible privar a los Estados interesados de la prerrogativa de decidir la cuestión del derecho a la guerra y transferirla de una vez por todas a una autoridad imparcial, a saber, un tribunal internacional, es completamente imposible todo nuevo progreso en el camino de la pacificación del mundo³³⁶.

Kelsen rechaza la guerra como mecanismo de resolución de conflictos, salvo que consista en una reacción (represalia, reparación, etc.) ante un ilícito internacional, y de que sea llevada a cabo por el Estado víctima o por otros Estados que intenten ayudarlo militarmente. Fuera de esta hipótesis de *iusta causa belli*, la guerra es un uso ilegítimo de la fuerza y, por tanto, calificable como un ilícito internacional, tal y como establecen algunos tratados o convenios que gozan de un estatus especial en el ordenamiento jurídico internacional: el Pacto de la Sociedad de las Naciones (primera parte de los tratados de paz con Alemania, Austria y Bulgaria) de 1919, el Tratado de Renuncia a la Guerra (Acuerdo de París o Pacto Briand-Kellogg) de 1928 y la Carta de la ONU de 1945, cuyo fundamento es el *bellum iustum*.

En comparación con el Pacto Briand-Kellogg, la Carta de la ONU, para Kelsen, “constituye un notable progreso”. En ella no se suprime, sino que se controla, la fuerza en el ámbito internacional. Este será el punto que marcará las distintas versiones del pacifismo jurídico y que hará que autores, como

Kelsen, que rechazaron el planteamiento del pacto de 1928, aceptaran —no sin sus correspondientes críticas— el propuesto por la Carta de la ONU.

Para Kelsen, la idea del *bellum iustum* no tiene su fundamento en la moral, sino que lo tiene en el derecho. Entiende el término “justo” como “lícito” en el sentido del derecho internacional positivo³³⁷. En una “teoría pura del derecho”, como la que Kelsen pretendía construir, se niega que el juicio acerca de aquello que es justo o injusto pueda realizarse de acuerdo a criterios objetivos y racionales. No es tarea de la doctrina pura del derecho estudiar si una norma jurídica es justa o injusta, oportuna o inoportuna. La tarea de decidir si una norma es justa o injusta es de la moral, mientras que la tarea de decidir si es oportuna o inoportuna es de la política. Para conservar su estatus de ciencia, el derecho debe conservar su autonomía respecto de la política o de la moral, ámbitos donde no es posible la objetividad, solo el subjetivismo. No obstante, la tajante distinción derecho-moral no implica para Kelsen la amoralidad del derecho: “Naturalmente, en manera alguna se niega por esto la exigencia de que el derecho debe ser moral, es decir, bueno”³³⁸. Que el derecho sea independiente de la moral implica que no se puede acudir a criterios morales para determinar la validez de las normas jurídicas, pero en ningún caso significa negar que todo derecho contenga una cierta carga moral, sea la que sea³³⁹. La defensa pura del derecho de Kelsen, su autonomía de otras disciplinas (como la política y la sociología) y de otros ámbitos (como la moral y la ideología) busca otorgar al derecho un carácter científico y una unidad disciplinaria con un campo de estudio propio y específico: el derecho como disciplina positivista.

Considerada en sentido positivo, la guerra se configura como un instrumento coercitivo introducido en el ordenamiento jurídico internacional contra quien viole sus normas y cuya aplicación es dejada a la discrecionalidad de cada uno de los miembros de la comunidad internacional. Kelsen únicamente entiende la guerra como reacción al comportamiento de otro Estado que infringe el orden jurídico internacional. La entiende como mecanismo de sanción:

Al prohibir la guerra [se refiere al Pacto Briand-Kellogg] no debe pasar por alto que la

guerra no es necesariamente un acto ilícito internacional, sino que —como reacción contra un acto ilícito— es una sanción; que la guerra es la sanción última del derecho internacional general y que no debe abolirse sin ser reemplazada por una acción colectiva coercitiva organizada que comporte el uso de la fuerza armada. Excluir a la guerra como medio [...] sin disponer una sanción colectiva efectiva tiene la consecuencia indeseable de favorecer a los Estados que, sin recurrir a la guerra, violen el derecho internacional³⁴⁰.

Kelsen realiza una clara distinción entre las sanciones y las represalias. Por un lado, entiende las represalias como una serie de actos que siendo ilegales se permiten como reacción frente a la vulneración de la normativa internacional por parte de otro Estado. En cualquier caso, las represalias deben ser proporcionadas y aplicarse únicamente respecto del comportamiento ilícito. Por otro lado, considera la sanción como el medio más adecuado para reparar el daño causado por la conducta ilícita o antijurídica.

Kelsen rechaza toda guerra que no sea como sanción, que sea contraria a derecho y, por lo tanto, ilegal. Por el contrario, el filósofo italiano, Norberto Bobbio, introductor de Kelsen en Italia y con una obra en la que la influencia del jurista austríaco es notoria, no participa de la concepción de la guerra como sanción de su maestro. Las sanciones, dice, en un proceso judicial solo puede imponerlas un tercero imparcial, el “tercero ausente”³⁴¹, situado por encima de las partes con poder suficiente para tal cometido, mientras que en la guerra quien decide sobre la justicia o la injusticia del castigo son las mismas partes interesadas y no gana el que tiene razón, sino el más fuerte.

En efecto, dice Bobbio, podía ocurrir perfectamente lo contrario, es decir, que el justiciero fuera ajusticiado y que el ajusticiable, por el solo hecho de haber resistido y vencido, se convirtiera a su vez en justiciero. En síntesis: mientras un procedimiento judicial conforme a su finalidad debe ser organizado de modo que permita vencer a quien tiene razón, la guerra es, de hecho, un procedimiento que permite tener razón al que vence³⁴².

Para Bobbio, Kelsen es el jurista que no solo sostiene que el fin principal del derecho es la paz y no la justicia, sino que el derecho, en particular el derecho internacional, es el único medio para garantizar una paz estable y universal. En su opinión, es el autor emblemático del “pacifismo jurídico” o

“institucional”, como define él su pacifismo. Bobbio distingue tres formas básicas de pacifismo: el “instrumental”, que se limita a proponer una intervención sobre los medios, como el control sobre la producción de armamento, el desarme, etc.; el pacifismo “finalista”, que pretende alterar la naturaleza humana, dirigido a la “conversión” moral de las personas, a la virtud de la templanza o en cualquier caso a su educación moral y civil; y, el pacifismo “institucional”, que pretende reformar las instituciones sociales relacionadas con la guerra y la paz a través del derecho, por el que aboga, convencido de que el único pacifismo sostenible, realizable y eficaz es el que se confía al desarrollo supranacional de las instituciones internacionales actuales, siguiendo la idea kelseniana de la primacía del derecho internacional³⁴³. El razonamiento (hobbesiano) en el que se basa su postura dice que es muy simple: así como los hombres en el estado de naturaleza debieron primero renunciar colectivamente al uso individual de la fuerza y después atribuirla a un poder único, detentador del monopolio de la fuerza, así los Estados, que hoy viven en ese estado de naturaleza que es el temor recíproco, deben cumplir un paso similar. Deben hacer converger su poder en un órgano nuevo y supremo que ejercite respecto de los Estados individuales el mismo monopolio de la fuerza que el Estado necesita respecto de los individuos.

Bobbio inició su reflexión sobre el problema de la guerra en los años sesenta, en el periodo de la Guerra Fría y del equilibrio del terror. Su postura entre 1968 y 1989 estuvo muy afectada por la guerra nuclear. Esta gran preocupación quedó plasmada en obras como *El problema de la guerra y las vías de la paz*, de 1982, o *El equilibrio del terror*, de 1985, donde teorizó sobre la guerra en sí, las posibles vías para alcanzar la paz, la concreta guerra nuclear que podría desatar el enfrentamiento entre las dos superpotencias provocando la mayor tragedia humana vista en la historia e incluso su profunda crítica a la teoría del equilibrio del terror fundamentada en su estrategia de la disuasión. Descalificó al mismo tiempo las cuatro tradicionales justificaciones del pensamiento jurídico y político de la guerra: la guerra justa, la guerra como mal menor, la guerra como mal necesario y la guerra como un bien. Entonces definió la guerra como un evento que se

sustraer, como un desastre natural, a cualquier valoración jurídica o moral refiriéndose esencialmente al conflicto nuclear. La guerra en tanto guerra atómica es un camino bloqueado, escribe, y añade:

a) la guerra hoy se ha convertido en algo tan terrible y catastrófico para ambos contendientes que, como medio para resolver las grandes controversias internacionales, no sirve y, por consiguiente, está destinada a desaparecer; b) la guerra termonuclear [...] es condenable según los valores humanos más comúnmente aceptados y, por lo tanto, es preciso hacer todos los esfuerzos para encontrar los remedios adecuados para eliminarla para siempre³⁴⁴.

Sin embargo, en una conversación en 1997 con Danilo Zolo, uno de los filósofos y juristas contemporáneos más destacados, Bobbio le reveló:

[que] existe el riesgo de que, de esta postura, se deduzca el principio de que en época nuclear cualquier tipo de conflicto armado sea ilegítimo e injusto. Incluso se puede llegar a sostener que sean injustas también una guerra de defensa contra una agresión o una guerra de liberación nacional. No comparto esta conclusión, porque pienso que se debe distinguir entre la “violencia primera” y la “violencia segunda”, entre el primero que usa la fuerza militar y quien se defiende. Normalmente quien usa la fuerza en primer lugar es el prepotente y quien ejerce la fuerza en segundo lugar es el más débil constreñido a defenderse: y las dos posturas no pueden situarse jurídica y moralmente en el mismo plano³⁴⁵.

Bobbio no rechaza la posibilidad de recurrir a la guerra ni tampoco permite a los Estados recurrir a ella como sanción o reacción. Propone el pacifismo activo, basado en la adquisición de una conciencia del peligro atómico, junto con la necesidad de actuar en la vía de la consecución de la paz total, a pesar de la, por él mismo reconocida, improbabilidad de conseguirla. Su discípulo, el profesor y jurista italiano Luigi Ferrajoli, en el que luego me detendré, va más allá y rechaza la guerra en cualquiera de sus vertientes. Afirma también que el concepto de guerra de Kelsen como sanción ha quedado inservible, no puede ser justificada y debe repudiarse, ya que dicha sanción afecta a inocentes, pues de una manera colateral las sociedades civiles pueden verse afectadas por esos ataques militares de la guerra como sanción, repercutiendo en ellas responsabilidades por unas actitudes de terceros completamente ajenas a las mismas³⁴⁶. Es más,

partiendo de la reflexión de Bobbio sobre la guerra nuclear, concluye que la guerra practicada por las grandes potencias en el panorama actual tiene connotaciones puramente terroristas, que nada tienen que ver con algo que se parezca a una sanción jurídica. La guerra actual no admite ninguna justificación moral o política. Puede ser justificada —y de hecho frecuentemente lo es— por razones extrajurídicas, como religiosas, económicas o políticas, pero nunca puede ser calificada como legal, puesto que para Ferrajoli hablar de “guerra legal” es un oxímoron, una clara contradicción en términos. Afirma que, prohibiendo la guerra por ser moralmente injustificable, la Carta de la ONU ha descartado la polémica acerca de la guerra justa (como polémica estéril) al no poder ser considerada cualquier guerra más que como ilegal o, a lo sumo, no legal.

La doctrina kelseniana de la guerra justa ha sido objeto de numerosas críticas y opiniones favorables. Carl Schmitt ha sido tradicionalmente uno de los grandes críticos de la doctrina kelseniana. Schmitt concibe la guerra como una facultad soberana de los Estados y no como una reacción. El *ius ad bellum* o derecho a declarar la guerra de forma unilateral por los Estados defendido por Schmitt es totalmente rechazado por Kelsen, así como su concepción de la guerra como recurso. También ha sido puntual la crítica del intento de Kelsen de introducir en su teoría “pura” del derecho la noción ético-teológica de guerra justa como fundamento del carácter jurídico del derecho internacional. Para Danilo Zolo, Kelsen retoma con fuerza la teoría de la guerra justa, abandonada por la gran mayoría de los teóricos positivistas como un residuo doctrinal premoderno, aunque en una versión simplificada y estilizada. Es sin duda paradójico, dice Zolo, que un autor que se remite a ideales pacifistas y antiimperialistas —y que hace de la paz el fin último del derecho— asuma la guerra (justa) como uno de los principios informadores del derecho internacional. Zolo, rescatando elementos del realismo, actualiza el debate al contexto de globalización neoliberal y critica el hecho de que Kelsen trate de lograr ese fin pacífico o antimperialista por medio de lo que llama el “globalismo jurídico” o Estado mundial. Considera que el pacifismo kelseniano está inspirado en un doble optimismo normativo:

Por un lado, parte de la suposición racionalista de que es posible abolir la guerra, desarmar a los Estados, atenuar los conflictos políticos y superar las inmensas disparidades económicas y culturales que surcan el planeta, dando vida a un poder supranacional que se imagina por definición imparcial, racional e inspirado por la moral. Por otro lado, el pacifismo de Kelsen está firmemente convencido de que una actividad judicial supranacional es mucho más capaz de incidir en las dimensiones macroestructurales de la guerra que la actividad diplomática, política o económica³⁴⁷.

Danilo Zolo es uno de los mayores exponentes contemporáneos de la conocida como crítica radical contra las intervenciones militares y contra la imposición del derecho penal internacional. Esta corriente de pensamiento, a pesar de legitimar la resistencia militar frente a invasiones, rechaza cualquier tipo de institucionalización tanto a nivel organizativo como a nivel jurídico, para dar respuesta a los conflictos bélicos. En su lugar, apoyan sistemas que traten de llegar a la raíz de los problemas y, a ser posible, lo hagan de la manera más pacífica posible. Defienden que la solución a estas problemáticas internacionales debe darse desde el análisis de las realidades concretas de los Estados intervinientes. Se muestran recelosos del papel de la comunidad internacional actual como veladora de los derechos humanos, tanto por la comprensión sesgada de estos como por una posible manipulación en beneficio de intereses particulares: consideran que el derecho internacional obedece a la consecución de intereses de los países occidentales y que, en algunos casos, las grandes potencias han enmascarado sus guerras de agresión como “intervenciones humanitarias para la protección de los derechos humanos”. Zolo cuestiona la validez jurídica del “derecho-deber a intervenir” y de la “responsabilidad de proteger”. Critica la teoría de la guerra justa de Walzer y algunos argumentos “liberales” en favor de las intervenciones “humanitarias”, a la vez que comparte numerosas críticas que han elaborado a lo largo de los años autores como Hans Kelsen y Hannah Arendt.

En *La justicia de los vencedores*, Danilo Zolo, desde una perspectiva realista de las relaciones internacionales, denuncia el derecho penal internacional, el cual considera que ha resultado ser un instrumento más para el ejercicio de la hegemonía por parte de las potencias mundiales. Mientras

las grandes potencias políticas y militares gozan de absoluta impunidad por sus crímenes de guerra y por sus guerras de agresión, los pueblos derrotados y oprimidos —sus autoridades y ejércitos— están sujetos a la condena segura que dictará la “justicia de los vencedores”. Ejemplifica esta situación a través de los Juicios de Núremberg y a través del Tribunal Penal Internacional para los crímenes de la Antigua Yugoslavia, mostrando que los crímenes cometidos por determinados bandos —más concretamente los de las potencias aliadas y los de las antiguas repúblicas de Yugoslavia, salvo Serbia— fueron ignorados³⁴⁸. Una de las tesis centrales del libro se construye a partir de la máxima del juez hindú Radhabinod Pal, del Tribunal de Tokio: “Solo la guerra perdida es un crimen internacional”³⁴⁹. Aborda distintas experiencias judiciales —Zolo falleció en 2018—, como los tribunales penales internacionales para la Antigua Yugoslavia y Ruanda, los tribunales especiales para Sierra Leona, Camboya, Kosovo, Timor Oriental e Irak, además del caso particular de la novedosa Corte Penal Internacional, a través de la cual los países poderosos lograron formas de control sobre la juridicidad internacional permaneciendo inmunes a cualquier alcance de la justicia sobre su práctica de la guerra.

De este estudio de casos concluye que, en mayor o menor medida, se ha reproducido el modelo de justicia sesgada, revelándose la línea de continuidad que anuncia el título de la obra, de Núremberg a Bagdad. Zolo concluye que Estados Unidos posee un poder imperial en un sentido complejo, tanto estratégico como normativo: un poder imperial por fuera y encima del derecho internacional. Es así como la potencia imperial se ha cristalizado en una “policía internacional”³⁵⁰ que justifica su acción con argumentos teológicos y éticos. En esta misma línea, Perry Anderson en su obra *Imperium et Consilium. La política exterior norteamericana y sus teóricos* estudia la evolución de Estados Unidos como potencia imperial, con especial hincapié en el desarrollo de la Guerra Fría. Sostiene, sin embargo, que tras la caída de la URSS este carácter imperial no desapareció, sino que sigue existiendo, aunque en este caso a través de las instituciones internacionales³⁵¹.

Kelsen había considerado que la escasa eficacia de todos los tratados que

en el periodo de entreguerras habían intentado evitar o limitar la guerra se debía principalmente al poco esfuerzo realizado en favor de un tribunal internacional con jurisdicción obligatoria. El problema de la paz y el problema del carácter jurídico del ordenamiento internacional son para Kelsen cuestiones inextricablemente unidas. La paz no es, para Kelsen, un problema moral, sino de técnica jurídica. Tanto es así que cualquier pacifista, cualquier amante de la paz, debería, según él, abrazarse a la idea no de un desarme de todos los países, aspiración noble pero utópica, sino a la del perfeccionamiento lento pero constante del derecho internacional. Aboga por constituir una jurisdicción fuerte, realmente obligatoria sin excepciones, es decir, un tribunal y una jurisdicción obligatoria para todos los conflictos internacionales cualquiera que sea su naturaleza y con capacidad para enjuiciar a individuos, y no solo a los Estados, sustituyéndose así la sanción colectiva que es la guerra por una sanción individual acorde no ya con un ordenamiento jurídico primitivo, sino equiparable al del ordenamiento interno³⁵². Kelsen es totalmente partidario de la centralización del derecho internacional y se muestra muy crítico con los intentos fallidos de centralización en que consistieron el Pacto de la Sociedad de las Naciones y la Carta de la ONU. Estos proyectos son para Kelsen un fracaso en relación con el objetivo centralista perseguido, ya que establecen un sistema que únicamente beneficia a los vencedores de las grandes guerras y perjudica a los demás.

Mientras los Estados puedan recurrir a la fuerza, aunque sea como represalia o sanción, ello impedirá la creación de un tribunal central que gestione y aplique el derecho internacional en su totalidad. Consciente de que la tarea de ejecutar las sentencias dictadas por el tribunal no es nada sencilla, plantea que lo ideal sería la creación de una fuerza de policía internacional. Pero dicha fuerza de policía solo sería posible a condición de que existiera la obligación correlativa para los Estados de desarmarse o de reducir drásticamente sus armamentos, estableciéndose así un monopolio mundial del uso legítimo de la fuerza.

En el horizonte que va de nosotros mismos a unas pocas generaciones más, desde luego, no parece viable la disolución de los Estados soberanos e

independientes en que se articula la sociedad internacional —y en los que se ve una de las causas fundamentales de la guerra— a través de un proceso de organización o de integración supranacional que culmine en una entidad con capacidad suficiente para suprimir la guerra y garantizar la paz. De todos modos, en caso de que fuera posible la realización de esa hipótesis tampoco se podría afirmar que fuera a constituir sin más una garantía total de la paz auténtica y menos que no estuviera exenta de peligros.

Kelsen retoma los planteamientos centrales de Francisco de Vitoria y Kant sobre el orden cosmopolita. Su posición iusirenista constituye una defensa de una hipótesis secular que considera posible la construcción de una comunidad mundial sometida al orden jurídico. Cree posible terminar con el estado de naturaleza de guerra continua, *bellum omnium contra omnes* (Hobbes), entre las naciones, lo confirma en el prólogo de su obra *La paz por medio del derecho*, en donde dice:

Hay verdades tan evidentes por sí mismas que deben ser proclamadas una y otra vez para que no caigan en el olvido. Una de esas verdades es que la guerra es un asesinato en masa, la mayor desgracia de nuestra cultura y que asegurar la paz mundial es nuestra tarea política principal [...] no es posible el progreso social esencial mientras no se cree una organización internacional mediante la cual se evite efectivamente la guerra entre las naciones de esta tierra³⁵³.

Kelsen escribe esta obra justamente en los años en los que la guerra “justa” de los aliados se está terminando con los bombardeos terroristas de ciudades alemanas como Dresde, Hamburgo y Berlín, y después con el lanzamiento de las bombas atómicas sobre Japón. Cuenta Edgar Morin, en su librito *De guerra en guerra*, testigo y miembro de la resistencia antinazi, que, en febrero de 1945, tres meses antes de la capitulación de una Alemania derrotada, la pequeña ciudad de Pforzheim quedó destruida debido a una incursión aérea de 367 bombarderos de la Royal Air Force. Un tercio de su población fue asesinada, el equivalente a 17.000 civiles, además del mismo número de heridos. Karlsruhe y Mannheim quedaron devastados por los bombardeos americanos, al igual que Hamburgo, prácticamente asolado, y por último Berlín. Entre el 13 y el 14 de febrero de ese mismo año, 1.300 bombarderos ingleses y estadounidenses destruyeron la ciudad de Dresde

arrojando sobre ella 2.430 toneladas de bombas incendiarias y dejando a su paso, según cifras de la Cruz Roja, más de 300.000 muertos. En las incursiones terroristas entre la población civil, que destruían ciudades enteras, los que morían eran sobre todo las mujeres, los niños y los ancianos, más que los mismos combatientes. A esto hay que añadir que, durante el desembarco aliado en Normandía, el 60% de las muertes de civiles en dicho lugar se debieron a los bombardeos de la parte liberadora³⁵⁴.

Kelsen, cuya doctrina inspiró a las cuatro potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial para instituir el Tribunal Internacional Militar de Núremberg y Tokio, se convirtió en uno de los críticos más contundentes de dicho Tribunal. Decepcionado, después de la finalización del proceso, sostuvo que resultaba incompatible con la función judicial que solo los Estados perdedores estuviesen obligados a someter a sus ciudadanos a la jurisdicción de una corte penal: “Los vencedores se convirtieron no solo en legisladores, sino en jueces de su propia causa”³⁵⁵. También los Estados vencedores habrían debido aceptar que sus propios ciudadanos, responsables de crímenes de guerra, fuesen procesados por una corte internacional. No cabía duda de que las potencias aliadas habían violado igualmente el derecho internacional y que, por consiguiente, debía aplicarse el principio de acuerdo con el cual los comportamientos iguales deben ser juzgados con criterios idénticos.

El siglo XX conocerá la guerra total y tras el final de la peor de todas las guerras, los Estados del mundo acordaron proscribirla jurídicamente, consagrando los derechos humanos, lo que no ha impedido ni supuesto el fin de las guerras, ni tampoco de los genocidios. El ordenamiento internacional, actualmente, no está en condiciones de imponer a las grandes potencias del planeta el respeto de normas y procedimientos que vuelvan a la guerra menos destructiva y sanguinaria. Los organismos encargados de velar por la paz y la seguridad en el planeta exhiben otra vez su impotencia para ofrecer respuestas colectivas eficaces ante las nuevas guerras y la masacre deliberada de población civil.

No obstante, a pesar de las recientes experiencias, que sin duda han debilitado en extremo a la ONU, y la fuerte tendencia de los Gobiernos de

Estados Unidos y Rusia, junto con sus correspondientes aliados, a seguir la política de la fuerza y el unilateralismo, no resulta baldío, todo lo contrario, proseguir en los esfuerzos por alcanzar acuerdos e instituciones de paz. En este sentido se hace apremiante una reforma democrática de la Organización de las Naciones Unidas, ajustándola a las condiciones actuales del mundo, que no son las mismas que las de hace varias décadas, democratizando su estructura, ampliando la participación en el Consejo de Seguridad, discutiendo de nuevo el tema del veto —que por cierto fue criticado por Kelsen—, suprimiendo la posición de privilegio que hoy detentan en dicho Consejo las cinco potencias vencedoras de la Segunda Guerra Mundial e instaurando un sistema igualitario de relaciones entre los pueblos. Son elementos, todos ellos, esenciales para que el derecho internacional se acerque de verdad a la ley, a la que deberían atenerse los Estados en sus relaciones recíprocas y deje de ser reflejo de los intereses de un restringido directorio de grandes potencias económicas y militares. Es comprensible el temor a que, en nombre del “globalismo” y la aparición de corrientes abiertamente justificadoras del intervencionismo y el unilateralismo, se abran las puertas a nuevas formas de imperialismo económico, político y militar. Una cosa es el noble sueño de Hans Kelsen, Bobbio y Habermas de una comunidad mundial integrada por naciones iguales en derechos, una *civitas maxima*, que evoca una aspiración de Immanuel Kant, y otra cosa es la absorción de los pequeños países por las potencias hegemónicas o su sometimiento por fuera de un orden internacional de derecho.

LUIGI FERRAJOLI Y LA *CONSTITUCIÓN DE LA TIERRA*

Pero será Ferrajoli, apoyándose en la obra de Kelsen y Bobbio, quien con mayor detalle ha diseñado en los últimos años un orden cosmopolita y federalista internacional, un ideal más fácil de formular que de realizar. Ferrajoli considera que existe un estrecho vínculo entre la paz y la seguridad, por un lado, y la justicia material, por otro. Su pacifismo es, en consecuencia, un pacifismo preocupado por la protección internacional de los derechos humanos, pero también por la redistribución de la riqueza a nivel global o por

la urgentísima conservación del medioambiente.

En su monumental obra *Principia iuris* (2011) se formulan una serie de medidas concretas que giran en torno a tres ejes: a) el monopolio jurídico de la fuerza, con el fin de mantener la paz y la seguridad internacional; b) la prohibición de las armas —declarándolas bienes ilícitos (y de los ejércitos) considerándolos instituciones ilícitas y reconvirtiéndolos en fuerzas armadas de policía—, como garantía del monopolio del uso legítimo de la fuerza. Algo con lo que no estarían de acuerdo Bobbio y Kelsen, puesto que consideraban que prohibir directamente las armas no era para nada efectivo, ya que la causa original de las guerras era la esencia misma del ser humano y su comportamiento, no el instrumento en sí para llevarla a cabo; y c) la construcción de una esfera pública internacional, que legitime ese orden y que contribuya a reducir las crecientes desigualdades económicas y sociales. En la ausencia de estas condiciones reside la ineficacia estructural de lo previsto en la Carta de la ONU y, por lo tanto, una laguna que la comunidad internacional y los operadores jurídicos, en general, tienen la responsabilidad de colmar.

Ferrajoli finaliza su análisis sobre la democracia constitucional y el derecho cosmopolita defendiendo el optimismo como “principio metodológico de la acción política y antes aún de la filosofía política”³⁵⁶.

La publicación en 2022, *Por una Constitución de la Tierra*, no contiene especiales novedades en el fondo sobre los distintos temas ya tratados en su extensa obra. Eso sí, viene a complementar la monumental obra *Principia iuris* y tiene la virtud de presentarla de una forma más sintética, con una propuesta constitucional de gobernanza concreta, en la que incluso ofrece un bosquejo de articulado con 100 artículos de esa hipotética constitución global³⁵⁷.

En la primera parte del libro afirma que la pandemia de coronavirus ha demostrado la necesidad de refundar el papel de la esfera pública en el gobierno de la economía, pues solo la sanidad pública ha podido garantizar la igualdad en el acceso del derecho a la salud. Ferrajoli nos refiere a las grandes encrucijadas a las que nos enfrentamos como humanidad y que resume en cinco grandes retos que requieren de un constitucionalismo más

allá del Estado para que puedan operar contra ellos las garantías adecuadas: 1) las catástrofes ecológicas; 2) la posibilidad de una guerra nuclear, la producción y tenencia de armas; 3) la violación de las libertades fundamentales y el incumplimiento de los derechos económicos, sociales y culturales, que se manifiestan en situaciones de hambre, infecciones y de enfermedades no tratadas, aunque curables, así como en la falta de acceso a vacunas y medicamentos; 4) la explotación ilimitada en el trabajo que ha llevado a muchas personas a vivir en situaciones de esclavitud y semiesclavitud moderna; y 5) los desplazamientos forzados, tanto a nivel interno de los propios Estados como a nivel internacional, el creciente número de refugiados y de solicitantes de asilo³⁵⁸.

Ciertamente, dice Ferrajoli, estas catástrofes no pueden ser consideradas como crímenes en sentido penal. Tampoco estos crímenes de sistema deben ser vistos simplemente como fenómenos naturales. Al igual que sus víctimas, pueblos enteros y a veces toda la humanidad, sus autores no son personas concretas, sino los mecanismos del sistema económico y político. Hay que preguntarse, dice, si es admisible que la criminología, la ciencia jurídica, la ciencia política y el debate público se desinteresen de semejantes atrocidades, en absoluto naturales y tampoco inevitables, provocadas por el actual anarcocapitalismo global³⁵⁹.

Ferrajoli, argumentando que los Estados nacionales y el sistema internacional actual son incapaces de atender ya no solo el reto de la guerra, sino las grandes catástrofes enumeradas anteriormente, y que podrían derivar en la potencial destrucción de la especie humana, propone la creación de un nuevo contrato social bajo el cual los Estados nacionales cederían su soberanía actual a un nuevo soberano supranacional en un sistema federado al que él llama la federación de la Tierra, con base en una constitución global. A este supraestado le correspondería las labores de garantizar la paz, prohibiendo la guerra y la producción de armamentos, así como la de garantizar el acceso a los servicios de salud y educación, bajo el principio de subsidiariedad, esto es, actuaría cuando los Estados federados miembros no tuvieran la capacidad de ofrecerlos adecuadamente. También actuaría en la protección de los bienes vitales de la humanidad como el agua potable, los

glaciares y las masas forestales. Se crearía un control de los bienes comunes planetarios que vendría acompañado de un Tribunal Constitucional Internacional además del Tribunal Internacional de Justicia y del Tribunal Penal Internacional ya existentes, pero con mandatos ampliados, además de una serie de instituciones nuevas que se crearían para garantizar dicho mandato.

Mientras tanto, los Estados nacionales pasarían a ser Estados federados donde ya no existiría el concepto excluyente de ciudadanía derivado de las concepciones identitarias y de un *demos*, más o menos, homogéneo. Estos Estados basarían su legitimidad en la noción de democracia representativa y mayoritaria, mientras que en el caso de la federación de la Tierra la legitimidad derivaría de una noción de pertenencia pluralista basada en la universalidad de los derechos. Al amparo de esta institución, todas las personas, a través de un sistema legal rígido, estarían igualmente protegidas. En este modelo los Estados federados no tendrían ejército, sino que el monopolio legítimo de la fuerza le sería cedido a este poder supranacional y a las policías locales. En la Constitución de la Tierra la base del Gobierno sería el equivalente de lo que hoy es la asamblea general de la ONU, en la que, según se especifica en el artículo 65, cada Estado federado tendría en la Asamblea General un número de representantes proporcional al de sus habitantes, a razón de un representante por cada diez millones de personas o fracción de diez millones. A su vez, los Estados federados con una población de 50 millones de habitantes tendrían en la Asamblea cinco representantes más un representante por cada 50 millones de habitantes o fracción de 50 millones. Si esto fuera así, los Estados más pequeños estarían sobrerrepresentados en comparación con los más grandes. Un país como Estados Unidos, de 350 millones de habitantes, tendría 11 representantes; un país como España, que tiene 50 millones de habitantes, tendría cinco representantes y un país como China, con 1.400 millones, de habitantes tendría alrededor de 32.

Aun cuando haya ausencias notorias en la Constitución de la Tierra, como los pueblos originarios y los derechos de las mujeres, resultan destacables las advertencias de Ferrajoli de no incurrir en la falacia determinista de la

naturalización de lo que sucede de hecho. Ferrajoli hace esta propuesta con la intención de provocar un debate cada vez más imperioso y necesario, consciente de los retos a los que nos enfrentamos como especie humana, donde nuestra propia viabilidad se ve profundamente amenazada. El proyecto de Constitución de la Tierra que presenta, dice, no es una hipótesis utópica, sino la única respuesta racional y realista capaz de limitar los poderes salvajes de los Estados y los mercados en beneficio de la habitabilidad del planeta y de la supervivencia de la humanidad.

En un contexto de debilidad de la democracia constitucional motivada por una respuesta insuficiente de los Estados nacionales ante los desafíos de la globalización, las teorías cosmopolitas están en el centro de la discusión iusfilosófica de los últimos años. El cosmopolitismo emerge como una propuesta actual y prometedora, si bien no se trata de un paradigma monolítico, los hay más moderados y arraigados (Nussbaum)³⁶⁰, y radicales. El de Ferrajoli es un cosmopolitismo radical cuya propuesta en *Principia iuris* deja no pocos interrogantes de carácter teórico y práctico que son por los que han entrado sus numerosos críticos. Unas críticas, centradas básicamente en su idealismo, la imposibilidad o incluso peligrosidad del proyecto cosmopolita, realizadas desde diversas perspectivas.

Desde el punto de vista de la escuela realista del derecho internacional y las relaciones internacionales destaca la crítica del ya citado Danilo Zolo. Hay que decir que Zolo fue un profesor italiano de Filosofía del Derecho, formado en el mismo ambiente cultural y académico que Ferrajoli y con el que tuvo vínculos muy fuertes, hasta el punto de que en 1978 publicaron un libro conjunto³⁶¹.

Para este realista el sistema jurídico es expresión de los conflictos de poder internacionales; este es el motivo por el que el derecho no puede salvaguardar la paz, no puede ser la eliminación del peligro de la guerra, no es capaz de eliminar esa amenaza continua y no se puede entender como la última etapa del proceso de pacificación en el que la estabilidad se ha consumado. La amenaza de un uso de la fuerza de manera desmedida se mantiene siempre, incluso en los periodos de paz delimitados por el derecho. Sostiene que el poder y la fuerza solo pueden ser controlados por el poder y la

fuerza equivalentes, y es de ese empate de posibles violencias de donde se desprende el respeto por el derecho. Los equilibrios de poder son las metas y los periodos se tienen que conservar, porque no existen soluciones definitivas ni completamente satisfactorias.

Danilo Zolo confronta el modelo de los que denomina “globalistas jurídicos”, los cuales consideran obsoleto el sistema de Estados nacionales con un paradigma “neowestfaliano”, que continúa asignando al pluralismo de los Estados nacionales una función importante e irrenunciable³⁶². Critica el ideal pacifista cosmopolita, que apunta a una “unificación política del planeta, a la simplificación de sus estructuras sociales, a la reducción de las diferencias éticas, normativas y culturales”, como inadecuado y no deseable. En *Cosmópolis* (1995) realiza un detallado análisis de la Santa Alianza y de la Organización de las Naciones Unidas, señalando su incapacidad de combatir la guerra y como este modelo se ha transformado en un elemento de legitimación de la intervención armada de fuerzas hegemónicas occidentales³⁶³. La ONU no solo ha mostrado su incapacidad para garantizar la paz, sino para garantizar de un modo efectivo la protección internacional de los derechos humanos, el desarrollo social y económico de las áreas más empobrecidas y atrasadas del planeta y la protección del medioambiente. Zolo ironiza diciendo: “Solo en Cosmópolis hallaremos la paz mundial y la salvación del medioambiente”. El punto de vista de los globalistas jurídicos le resulta a este realista excesivamente simple dada la creciente complejidad y turbulencia de las relaciones internacionales³⁶⁴.

Zolo cuestiona la aparente universalidad de los derechos humanos y su inherencia a la propia naturaleza del individuo, argumentando que no existe un fundamento absoluto y unitario que legitime que sean estos y no otros los que se entrelazan de manera indisoluble con la misma esencia de la humanidad: “En realidad, como cualquier otro derecho, los derechos del hombre no tienen fundamento sino en los sucesos históricos de los que han surgido y en las aspiraciones de las fuerzas políticas y sociales que, generalmente en al curso de duros conflictos, han combatido por su conquista y afirmación. Y estos sucesos son exclusivamente europeos o, todo lo más, occidentales”³⁶⁵.

Considera que existe una grave contradicción en la propia base teórica de la intervención humanitaria, puesto que, al primar la defensa de los derechos humanos sobre la propia soberanía de los Estados, se está defendiendo una concepción universalista del derecho, una suerte de derecho cosmopolita centrado en los individuos, no en los Estados. Esto para Zolo evidencia como los derechos humanos y su protección obedecen a la ideología liberal de la supremacía de lo individual frente a lo colectivo, así como, en determinados casos, a intereses particulares que vehiculizan la defensa de los derechos humanos.

Zolo no tiene dudas sobre la necesidad de una tutela internacional —y no solo nacional— de los derechos subjetivos, aunque crea ilusorio pensar que sea posible construir una especie de Estado cosmopolita, que trascienda las estructuras de los Estados nacionales. “El problema es hacer compatibles las intervenciones transnacionales para la tutela de los derechos subjetivos con la diversidad de las culturas, con la identidad y la dignidad de los pueblos, con la integridad de las estructuras jurídico-políticas de las que se han dotado libremente³⁶⁶.”

Desde premisas antropológicas y etológicas que subrayan la estrecha relación entre guerra y agresividad y una concepción relativista, pluralista y policéntrica (no objetivista, no monista y no jerárquica) de los fenómenos jurídicos, Zolo tilda de ilusorio el pacifismo cosmopolita, jurídico e institucional, y apuesta por un “pacifismo débil”, que privilegie la autoorganización, la coordinación y la negociación. Su propuesta de un pacifismo débil no pretende proporcionar una clave universal para garantizar la paz entre las naciones. Es simplemente una reflexión, sin grandes pretensiones, sobre la esterilidad de las “instituciones universales” que han creído —o fingido creer— que la paz mundial puede ser garantizada gracias a la subordinación del mundo al extrapoder militar de algunos países bien intencionados, empeñados en difundir en el mundo entero los principios de la libertad, de la justicia y de la paz con la modalidad de una “policía internacional”. Para Zolo, la paz no será nunca garantizada por una policía internacional bajo las órdenes de algunas grandes potencias (Estados Unidos en particular), exaltada con entusiasmo por los moralistas y los cosmopolitas

neokantianos a uno y otro lado del Atlántico, de Habermas a Ferrajoli, a Rawls, a Ignatieff. Y no será nunca garantizada permanente y universalmente (o por lo menos no existe una premisa teórica y menos, de hecho, que nos autorice a preverlo). Y no será asegurada por un derecho internacional que pretenda eliminar la guerra criminalizándola jurídicamente y, peor todavía, gracias a una jurisdicción penal internacional (tenemos ante nosotros su fracaso) que haga de la pena de presidio para los criminales de guerra el salvavidas de la humanidad.

Tal “pacifismo débil” es una propuesta excluyente de toda posibilidad de “hacer la guerra a la guerra”. Consecuente con esto, para Zolo, la mejor forma de actuar frente a la guerra es “con medios ‘débiles’, o, lo que es lo mismo, con formas básicamente no militares de diplomacia preventiva y con ‘rituales de pacificación’”. El antiglobalismo que defiende Zolo “parte de la idea de que cualquier intento de concentrar el poder político en manos de las actuales instituciones supranacionales (y por ende de las grandes potencias) debe combatirse, al menos mientras persista la actual tendencia que agudiza día a día la actual disparidad de poderes, de riquezas y de recursos científico-tecnológicos entre las naciones del mundo”. Zolo toma nota en general de los peligros de la liberalización sin frenos de los mercados de los capitales y comparte ampliamente las posiciones del nobel de economía Joseph Stiglitz. Su antiglobalismo propone poner en valor las identidades étnico-nacionales en nombre del pluralismo, de la complejidad y de la diferenciación cultural, concebidos no como obstáculos al progreso de la racionalidad política y jurídica, sino, por el contrario, como un patrimonio antropológico “evolutivamente precioso”. En lugar de un orden normativo universal sesgado por un defecto fundacional de estructura, debido a las asimetrías políticas heredadas de la Segunda Guerra Mundial, Zolo apuesta por un “equilibrio multipolar”³⁶⁷ que no condena de por sí el sistema internacional a la incertidumbre constante, la violencia y el caos.

No obstante, la agudeza de las críticas y análisis bien argumentados de Zolo, su propuesta constructiva antiglobalista, frente a las limitaciones del pacifismo institucional, constituye un “pacifismo realista”, al que llama “pacifismo débil”, que se asienta sobre bases teóricas cuestionables, como

son, entre otras, una antropología biologicista y una concepción étnico-culturalista de la política y el Estado. En la identificación de las tres tradiciones distintas en la filosofía europea del internacionalismo (la hobbesiana-maquaveliana, la grociana y la kantiana), Zolo dice que se aproxima mucho a la primera³⁶⁸. La distinción entre el modelo globalista (al que califica de “occidental”) y el modelo neowestfaliano o antiglobalista, siendo de cierto interés didáctico, peca de estatocéntrico, simplista y reduccionista. Entre los globalistas occidentales —explícitamente no lo dice—, implícitamente, parece referirse a autores tan diversos, con análisis y planteamientos teóricos en muchos casos totalmente distintos, como Bauman, Ulrich Beck, Bobbio, D. Held, Habermas, Walzer, hasta las corrientes neoliberales y las distintas versiones de la teoría neomarxista de la dependencia y del sistema-mundo. Zolo es un observador crítico y sagaz de la realidad social, de los cosmopolitas, a los que critica con severidad —se lo hacía saber el mismo Bobbio, su maestro, en una carta de 1996: “Tú no criticas a tus adversarios, más bien los derribas, los arrasas”—, pero con los que comparte el objetivo de alcanzar un orden mundial pacífico y justo, aunque el diagnóstico y los medios son diferentes.

Volviendo a Ferrajoli, para el profesor Alfonso Ruiz Miguel, partiendo de un sustancial acuerdo de fondo con el ideal político del jurista, la propuesta de constitucionalismo garantista de su obra *Principia iuris* le ofrece, como él mismo dice, la posibilidad de proseguir una conversación iniciada hace tiempo y abrir también nuevos temas³⁶⁹. En concreto, le plantea dos perplejidades previas sobre su carácter y su alcance que proceden de dos negaciones. La primera, su insistente negativa a considerar su constitucionalismo cosmopolita una abierta y genuina propuesta moral. La segunda, también frente a una repetida negación por su parte, de que su propuesta final no es, más allá de matices no decisivos, la tradicional solución del Estado o Gobierno mundial.

En cuanto a la primera perplejidad, para Ruiz Miguel —no entro aquí en todos los detalles ni en todas las derivas complejas que conlleva— Zolo tiene razón en el diagnóstico cuando pone de manifiesto que el constitucionalismo cosmopolita tiene como presupuesto la “doble creencia en la naturaleza moral

del hombre y en la unidad moral del género humano”, propia de la tradición del iusnaturalismo clásico y después racionalista, y en particular del punto de vista kantiano. La creencia en los derechos humanos y la defensa de una convivencia pacífica a través de un sistema democrático liberal-social, sobre todo en modelos tan densos y exigentes como los propuestos por Ferrajoli, son incomprensibles si tales propuestas no se mantienen desde un conjunto de criterios “morales” considerados “universalmente aceptables”. Porque, dice Ruiz Miguel, una defensa del constitucionalismo y de los derechos fundamentales como la de Ferrajoli, cuya premisa cardinal es la separación entre la ley y la moral³⁷⁰ no se puede formular más que mediante unos criterios de justicia basados en una posición moral que es doblemente universalista: en la pretensión y en el contenido. En lo que considera que Zolo yerra es en su pretensión crítica relativista, y no solo en relación con el constitucionalismo cosmopolita, sino en general con el modelo de democracia constitucional propuesto por Ferrajoli en la segunda parte de *Principia iuris*. Ruiz Miguel no ve nada malo en el universalismo bien entendido, sino todo lo contrario, y le parece que Ferrajoli también yerra cuando acompaña a Zolo en su relativismo ético y le concede mucho más de lo que debería³⁷¹.

El modelo de Ferrajoli simplificando se deja resumir en la fórmula ético-política de una socialdemocracia prácticamente perfecta, de contenidos muy densos, llena de exigentes y bien descritos derechos, también sociales, que limitan severamente el libre mercado; una socialdemocracia con dos rasgos fundamentales: uno, republicana —en el sentido del republicanismo de Rousseau y Montesquieu, económicamente frugal y con pocas diferencias entre ricos y pobres— y, dos, liberal, en el sentido político y no económico de limitar y vincular los derechos fundamentales mediante la rigidez constitucional y el control judicial de las leyes³⁷².

Este es un modelo básicamente moral, que es lo que le interesa subrayar aquí a Ruiz Miguel.

La segunda perplejidad que señala procede de la insistencia en los últimos capítulos de que el modelo de democracia constitucional internacional que allí se propone no es el de un Estado o Gobierno mundial. Lo que resulta crucial en el planteamiento de Ferrajoli es la idea de que la construcción de esa esfera pública global no debe realizarse de ninguna manera mediante la

simple proyección, a una escala mayor, de las mismas estructuras en las que ha cristalizado la democracia constitucional en el marco estatal, lo que, finalmente, habría de acabar dando lugar a alguna forma de Estado mundial, idea de la que Ferrajoli reniega cuando escribe “un improbable y ni siquiera deseable Gobierno mundial”³⁷³.

Entre las razones que se aducen en *Principia iuris* figuran las siguientes como fundamentales: que el de Estado es un concepto asociado a una noción fuerte de soberanía; que el peso dominante del orden cosmopolita que propone estaría en las instituciones de garantía y no en las de Gobierno; que las fuentes de la Constitución cosmopolita propugnada no estarían jerarquizadas ni sometidas a un centro, de modo que más bien operarían en red; y, en fin, que se trataría de una “federación en sentido estricto” que sobrepasaría el mero acuerdo de la confederación, como mero producto de un acuerdo reversible para fines limitados, pero sin llegar a ser un Estado federal, que mantiene instituciones de Gobierno unitarias. Para Ferrajoli no existe únicamente un tribunal internacional capaz de resolver cualquier conflicto, sino que diseña una compleja red de instituciones de Gobierno y de garantías, dentro de un modelo tipo federal de inspiración kantiana, que se correspondería no con el globalismo jurídico unicéntrico y monista temido por Zolo y otros, sino con un “federalismo global multinivel” o “constitucionalismo multinivel más allá del Estado”, como forma de “cosmopolitismo jurídico policéntrico y pluralista”³⁷⁴.

El argumento de que un sistema internacional dotado de instituciones de garantía no equivaldría a un Estado mundial porque este se caracteriza sobre todo por las instituciones de Gobierno plantea el problema de cómo hacer efectivas y duraderas unas instituciones de garantía tan densas y poderosas sin instituciones de Gobierno suficientemente fuertes. ¿Qué papel, se pregunta Ruiz Miguel, pueden cumplir en el diseño de Ferrajoli las formas de organización en red, llamadas a superar el “tradicional sistema centralizado y jerarquizado de fuentes y de instituciones que es propio del Estado nacional, aunque sea federal”? Se llame como se llame, afirma Ruiz Miguel, el “paradigma de una democracia liberal cosmopolita”, que garantizaría una ciudadanía mundial no solo liberal, sino sobre todo social, no es más más que

otro nombre para nombrar un Gobierno mundial, que no deja de serlo porque se le añadan los dos rasgos ideales de ser democrático-liberal y federalizante-descentralizado: tal Estado es conceptualmente indistinguible de los clásicos Estados federales. Concluye Ruiz Miguel: “Me temo que el extraño híbrido de un ‘federalismo en red’ que no es ni Estado federal ni confederación si no está destinado a ocupar un tercer género solo existente en el cielo de los conceptos jurídicos, sería sin más, contra lo pretendido por Ferrajoli, una confederación sin una organización jurídica originaria y suficientemente sólida y estable”³⁷⁵.

La idea de soberanía estatal para Ferrajoli deviene en innecesaria o antijurídica. Articula una propuesta de constitucionalismo global basada no en la voluntad de un pueblo previamente determinado y contrapuesto a otros, sino en el pluralismo, la limitación de todos los poderes y los derechos fundamentales³⁷⁶. En el caso de la ciudadanía, cuya noción deberá ser redefinida³⁷⁷, señala como el concepto vigente puede convertirse en un factor regresivo al emplearse para limitar el reconocimiento de los derechos humanos solo al propio país, lo que resultaría contrario a la progresiva internacionalización de los derechos humanos.

Ahora bien, más allá de estas dos perplejidades, para Ruiz Miguel el principal problema de la propuesta de Ferrajoli, que dice haber tendido a compartir siempre en abstracto, es su filosofía de la historia, a la que califica de optimista y apocalíptica. Una filosofía que descuida los enormes obstáculos para, por un lado, la consecución de un efectivo control de armamentos a escala mundial y, por otro lado, el logro de un acuerdo sobre instituciones globales en un mundo caracterizado por la diversidad de perspectivas culturales y morales. Los elementos pragmáticos en la argumentación de Ferrajoli, como se pueden apreciar en la siguiente cita, auguran, por una parte, un escenario apocalíptico, como señala Ruiz Miguel, que requiere soluciones urgentes para las cuales el Estado aparece como insuficiente:

A diferencia de todas las demás catástrofes pasadas, la nuclear y la ecológica —el agujero de la capa de ozono, los cambios climáticos, el crecimiento del nivel de los océanos, el agotamiento de los recursos energéticos— son en gran medida

irremediables, y quizá nos falte tiempo para obtener las lecciones debidas. Por primera vez en la historia existe el peligro de que se adquiera conciencia de cambiar el camino y de establecer un nuevo pacto, un “nuevo nunca más”, cuando ya sea demasiado tarde. Ciertamente, habrá que llegar en todo caso a ese nuevo pacto. Pero esta vez no podemos darnos el lujo de esperar. Es posible que antes la humanidad se destruya a sí misma o devaste el planeta³⁷⁸.

Por otra parte, sin embargo, junto a este fatalismo, Ferrajoli constata tendencias prometedoras de una sociedad global cada vez más integrada por medio del derecho internacional. Los argumentos no son solo de carácter pragmático, sino que también existe un compromiso y una estrategia optimista con el constitucionalismo cosmopolita como proyecto político y una argumentación con bases filosóficas de raigambre kantiana (vinculadas al pacifismo jurídico y a la racionalidad ilustrada). Se trata de una propuesta que, utilizando el lenguaje constitucional y del derecho, busca desarrollar un modelo jurídico más allá de las fronteras del Estado cuyo fin es garantizar los derechos humanos, donde los actores no son solo los Estados, sino también los individuos. Siguiendo la tradición kantiana, tanto en Ferrajoli como en Habermas se encuentran presentes las ideas del progreso moral de la humanidad y de que el derecho tiene un rol relevante como componente civilizatorio. Hay que señalar que, sin embargo, la caracterización de Ferrajoli como deudor de una determinada filosofía de la historia de tipo “apocalíptico-optimista” es discutida por el propio Ferrajoli quien destaca que —pese a estas afirmaciones— no tiene ninguna filosofía de la historia. Afirma en la revista *Doxa* (respondiendo a sus críticos):

Contesto que no tengo ninguna filosofía de la historia. El “optimismo metodológico” del que he hablado como del principio informador de la “lucha por el derecho”, no es más que la otra cara del rechazo a cualquier filosofía de la historia de tipo determinista: es decir, de la falacia en la cual caen muchos realistas, según la cual aquello que sucede no puede no suceder [...]. En suma, “optimismo metodológico” equivale al rechazo de todo determinismo que excluya que cualquier otro mundo es posible, de la desresponsabilización de la política consiguiente al abandono de toda perspectiva de posible transformación y del pesimismo metodológico que puede conducir a la abdicación de la razón y a la renuncia a todo proyecto de progreso político y social³⁷⁹.

Su apoyo a algunas de las principales reivindicaciones del movimiento altermundista —desde el impuesto a las transacciones financieras a la renta básica para la ciudadanía, pasando por el establecimiento de bienes públicos globales como el agua, el aire, los grandes glaciares y las grandes forestas, un fisco global capaz de financiar los derechos sociales a la educación, la salud y la alimentación básica, proclamados en tantas cartas internacionales, la soberanía alimentaria o la cancelación de la deuda externa de los países en desarrollo— manifiesta a juicio de García Sáez, frente a las críticas de optimismo apocalíptico, una sana posición antideterminista. Esta está basada en un necesario optimismo metodológico, que, lejos de ser ingenuo, distingue entre un realismo a corto plazo —que es el que practican quienes desean mantener el actual *statu quo*— y un realismo a largo plazo —que es el de quienes asumen que la supervivencia de nuestra especie depende de que se hagan efectivas las condiciones sociopolíticas para una convivencia pacífica entre las personas y los pueblos, las cuales pasan, necesariamente, por el efectivo cumplimiento de los derechos humanos y, también, por la urgentísima conservación del medioambiente—. Tal realismo, como fue diseñado después de la Segunda Guerra Mundial, solo es posible a partir de tomarse en serio las promesas realizadas por la Declaración Universal de los Derechos Humanos, por los tratados internacionales y las constituciones nacionales, estableciendo para ello las correspondientes garantías jurídicas.

De ahí que, para García Sáez, sea fundamental el carácter performativo que Ferrajoli atribuye a la ciencia jurídica, que no debe limitarse únicamente a describir la realidad, sino que debe intentar influir en ella³⁸⁰. Ese carácter performativo, dice, debe ponerse en relación con el llamamiento a la responsabilidad de los operadores jurídicos para tener muy en cuenta los valores contenidos en las normas constitucionales —nacionales e internacionales— con las que diariamente trabajan. “Solo así podremos dejar de ser cómplices, por acción u omisión, de la miseria que nos envuelve”³⁸¹.

Para Ruiz Miguel, tal vez convendría mantener una actitud menos apocalíptica-optimista y más laica y distanciada. No le resulta convincente remitir a un realismo a largo plazo —cuando a la vez se afirma que tenemos tan poco tiempo—, que sería el único realismo admisible, pero cuyo logro se

deja en parte en la agregación de movimientos reivindicativos de los oprimidos y sus aliados, y en parte en la buena voluntad de todos. Considera que las cosas son todavía más difíciles de como las termina de proponer Ferrajoli, y afirma que habría que tener una actitud que “insista más en la crítica de lo existente que en el diseño detallado del lejano modelo ideal”, que es el que está presente en los últimos capítulos del volumen segundo de *Principia iuris* y que le ha suscitado la creciente insatisfacción que produce el tomar los deseos por la realidad. Porque no cree que pueda ser de ayuda el voluntarismo que salta sobre las enormes dificultades del presente pretendiendo sortear la enorme complejidad de los retos a los que nos enfrentamos³⁸². El debate está servido, como, por otra parte, quería el propio Ferrajoli al lanzar su ambiciosa propuesta.

Retomando el tema que nos ocupa, la guerra, la posición de Ferrajoli es que es incompatible con el derecho. La guerra es “un mal absoluto y en ningún modo justificable”. No existe, en su opinión, la posibilidad de una guerra que pueda ser calificada de justa o injusta: “Justificar cualquier guerra como ‘justa’ es lo que hizo Estados Unidos con ocasión de la guerra contra Afganistán y de la segunda guerra de Irak, la primera justificada por la tesis de la complicidad de los talibanes con las matanzas del 11 de septiembre de 2001 y la segunda por la tesis de la legítima defensa preventiva frente a las armas de destrucción masiva que se sospechaba que estaban en manos de Saddam Huseín”³⁸³. También critica la concepción, que ya hemos comentado, de quienes entienden la guerra como una sanción jurídica, como era el caso de Kelsen. En diversos trabajos se muestra muy crítico: a) con la autorización emitida por el Consejo de Seguridad de la ONU para legitimar el uso de la fuerza en la conocida como guerra del Golfo (1990-1991); b) con la respuesta dada por la Alianza del Norte a los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001, expresando su condena al ataque contra Estados Unidos, pero dejando claro que la “equivocación” en la que incurrió Estados Unidos y sus aliados fue ejercer su derecho a la defensa combatiendo al terrorismo como si este hubiera realizado un ataque bélico, en vez de calificarlo y tratarlo como un delito³⁸⁴; y c) muestra también su rechazo absoluto a los bombardeos realizados por la OTAN en 1999 a la antigua Yugoslavia, presentados

erróneamente, en su opinión, por algunos autores como paradigma de “guerra humanitaria”. Define las decisiones bélicas adoptadas entonces como “un golpe de Estado internacional”. No es de la misma opinión Habermas quien, por el contrario, considera que es posible justificar una intervención humanitaria bajo condiciones específicas, como el caso de los Balcanes³⁸⁵, aunque también sostiene que ya no hay guerras “justas e injustas, sino únicamente guerras legales o ilegales, es decir, justificadas o no justificadas por el derecho internacional”³⁸⁶. El mismo Bobbio vio en la primera guerra del Golfo —sobre todo en sus primeros momentos— precisamente la reaparición de la aplicabilidad del concepto de guerra justa. Según Del Águila, “una cosa es la justicia y otra distinta la legitimidad, que puede permitir un cierto grado de injusticia que la justicia no puede”³⁸⁷.

Ferrajoli sostiene que utilizar el argumento de defensa de los derechos humanos para justificar una intervención militar supondría un peligro, porque si se es coherente, si se convierte en principio aplicable universalmente, la paz mundial estaría en riesgo de forma permanente. Cree imprescindible superar el unilateralismo ejercido por la primera potencia mundial y configurar la ONU como una organización eficaz para el mantenimiento y la restauración de la paz, la defensa y la promoción de los derechos humanos, tal y como se recoge en sus textos fundacionales. Afirma que la crisis de los Estados nacionales nos enseña que, ante un mundo de desigualdades crecientes y de guerras continuas, la respuesta más racional consiste en exigir que se cumpla lo establecido en los grandes textos jurídicos aprobados por la ONU, pero que está aún pendiente de desarrollar.

El argumento que solventa para los iusirenistas, o los pacifistas jurídicos, la discusión en torno a la existencia de la noción de guerra justa en el derecho internacional es el hecho de que tras las dos guerras mundiales estas han sido prohibidas en la Carta de la ONU de 1945 y en otros documentos jurídicos. Así lo expresa Ferrajoli: “La idea de guerra justa y, todavía más, la de guerra ética, desterrada del nuevo derecho internacional nacido con la Carta de la ONU, solo puede ser exhumada al precio de una regresión a las formas jurídicas de las viejas relaciones entre los Estados fundadas en la ley del más fuerte”³⁸⁸.

Dicho todo lo cual, no obstante, el uso de la fuerza resulta necesario incluso para el pacifismo radical de Ferrajoli. Al igual que la ONU, el jurista italiano admite la legítima defensa, sin embargo, no la considera una guerra: “El empleo de la fuerza está permitido solo si está disciplinado por reglas producidas por una causa”³⁸⁹. Evita el uso de la palabra guerra bajo el eufemismo del “empleo de la fuerza” y remite a una “causa” que es lo que exponen todos los teóricos de la guerra justa, desde san Agustín hasta Walzer, pasando por santo Tomás, Vitoria o Grocio. Más de un crítico se pregunta si no estamos ante una versión vergonzante de la teoría de la guerra justa, máxime si tenemos en cuenta que el pacifismo jurídico y la teoría de la guerra justa comparten algunas categorías reguladoras de las guerras: los conceptos de *ius ad bellum* y de *ius in bello*.

Cuenta el profesor Ruiz Manero que, en junio de 2011, en el transcurso de una conversación con Ferrajoli acerca de las operaciones militares en curso contra Gadafi, ante la sugerencia por su parte de que tal pudiera ser el caso de una guerra justificada, lo curioso fue la respuesta de Ferrajoli al considerar dichas operaciones militares “no solo como moralmente permisibles, sino moralmente debidas”. Ciertamente, dice, Ferrajoli añadía algunas críticas, absolutamente asumibles en su opinión, a la manera como se estaban conduciendo las operaciones militares, pues estas no se estaban limitando a la protección de las poblaciones civiles amenazadas y habrían debido limitarse a ello. Pero, aun así, limitadas, ¿no constituían, o habrían podido constituir, tales operaciones militares un caso de guerra justificada? Admitir esto, dice Ruiz Manero, habría implicado tener que revisar la tesis de la prohibición moral absoluta en nuestro tiempo del empleo de la guerra. Para evitarlo, la salida de Ferrajoli consiste en no emplear nunca, a propósito de la intervención militar armada en Libia, el término guerra. A Ruiz Manero le parece claro que esto no es más que un truco verbal para no reconocer que la ponderación de las exigencias aquí relevantes, en relación con las circunstancias del caso, desembocaba en la admisión del carácter justificado de esta guerra limitada. La conclusión de Ruiz Manero, quien muestra una posición muy escéptica respecto de la firme convicción pacifista ferrajoliana, según la cual la guerra es, en su esencia, la negación misma del derecho y,

por lo tanto, debe estar necesariamente prohibida en cualquier circunstancia, es que no es una imposibilidad una guerra que excluya las poblaciones civiles como objetivo militar y que ponga y mantenga límites claros a una eventual escalada. Añade que también parece claro que no puede excluirse *a priori* que una guerra así conducida evite, en algún caso, males morales mayores que los que ella misma pudiera causar³⁹⁰.

El pospositivista Ruiz Manero y el positivista Ferrajoli³⁹¹ coinciden en que sería legítima una intervención armada amparada por la ONU si se cumplen estrictamente las exigencias de los principios y las reglas de la legislación internacional, aunque, como se demuestra en la práctica, esto es muy difícil en relación con el respeto absoluto de la proporcionalidad y de la inmunidad. Para Ruiz Manero una acción bélica con estas características podría llamarse “guerra legítima” o “guerra legal”; para Ferrajoli, “intervención autorizada”.

El problema no reside en adjetivar esta o aquella guerra de justa, legítima, justificada o legal, sino en ignorar u ocultar hipócritamente la muerte y el sufrimiento que toda guerra siempre termina provocando. Indudablemente la emotividad de términos como justa o ética favorece mucho más la posición a favor o en contra de una guerra que el análisis profundo y detallado de las verdaderas causas que la han originado, de las alternativas posibles al uso de la fuerza, de los medios empleados y de los efectos que ha provocado. Para Tzvetan Todorov, el adjetivo a evitar no es el de justa, sino el de ética y humanitaria:

Algunas guerras son justas, como las que permiten defenderse contra la agresión o impedir la matanza de millones de hombres. Pero ninguna guerra es misericordiosa, ni siquiera la guerra justa, y solo una opinión pública particularmente dócil o deseosa de conservar la buena conciencia puede aceptar que lo que se denomina, en el caso de uno de los beligerantes, “crímenes contra la humanidad” (las matanzas de la población civil) pueda ser aceptado, en el otro caso, como “daños colaterales” [...]. Todas las guerras son crueles y provocan la muerte y el sufrimiento de inocentes; no tenemos derecho a ignorarlo ni, menos aún, a sentirnos orgullosos de ello³⁹².

Para acabar, aunque Kelsen y Bobbio acepten y justifiquen algunas expresiones de guerra y apuesten por su progresiva superación, y Ferrajoli rechaza cualquier variante de ella y defiende su prohibición, los tres aceptan

el ineludible uso de la fuerza para conquistar la paz, mediante su uso justificado y regulado por parte de una autoridad constituida, esto es, por un órgano centralizado superior a las partes.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHCAR, G. (2020): *Engels, pensador de la guerra, pensador de la revolución*, Viento Sur, Madrid.
- ÁGUILA, R. del (2000): *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid.
- ALBERT MÁRQUEZ, J. J. (2019): “Sobre el derecho a la paz y a la guerra en Francisco de Vitoria. Una cuestión actual”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 75, nº 2.
- ALBERT MÁRQUEZ, M. (1998): “El principio de libertad de los mares en la *Relectio de Indis*. ¿Se enfrentó Francisco de Vitoria a los intereses españoles?”, *Derecho y Opinión*, nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.
- ANCONA, C. (1979): “La influencia de *De la guerra* de Clausewitz en el pensamiento marxista de Marx a Lenin”; en V. Lenin, *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, Ciudad de México.
- ANDERSON, P. (1996): *Los fines de la historia*, Anagrama, Barcelona.
- (2014): *Imperium et Consilium. La política exterior norteamericana y sus teóricos*, Akal, Madrid.
- ANSCOMBE, E. (1957): “El título del señor Truman”, disponible *online*.
- AQUINO, T. de (2001): *Suma de teología (Summa theologiae)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- ARENDT, H. (2006): *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- ARISTÓTELES (2014): *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid.
- (2015): *Política*, Alianza, Madrid.
- ARON, R. (1985 [1983]): *Memorias*, Alianza, Madrid.

- (1987): *Pensar la guerra, Clausewitz I. La era europea*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.
- (1987): *Pensar la guerra, Clausewitz II. La era planetaria*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires.
- (2009): *Sobre Clausewitz*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires.
- AZNAR FERNÁNDEZ-MONTESINOS, F. (2020): “Vigencia del pensamiento de Maquiavelo sobre la guerra”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, vol. 22, nº 44.
- BAQUER, M. A. (2010): *Clausewitz, España y el siglo XXI*, documento de análisis del IEEE nº 5.
- BELLAMY, A. J. (2009): *Guerras justas. De Cicerón a Irak*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- BERLIN, I. (1992): “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- BILBAO, K. (2013): *Capitalismo. Crítica de la ideología capitalista del “libre” mercado. El futuro del capitalismo*, Talasa, Madrid.
- (2017): *La Revolución cubana 1952-1976. Una mirada crítica*, Gakoa, Donostia.
- (2022): *Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- BIN, S. (1996): *El arte de la guerra II*, Edaf, Madrid.
- BOBBIO, N. (1997): *El tercero ausente*, Cátedra, Madrid.
- (1999): *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Altaya, Barcelona.
- BOBBIO, N. y ZOLO, D. (1999): “Hans Kelsen, la teoría del derecho y el derecho internacional”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*.
- BOUTHOU, G. (1971): *La guerra*, Oikos-Tau, Barcelona.
- BRAMON, D. (2013): “Los fundamentos del poder en el islam”, en O. de la Torre y G. Alonso (eds.), *El islam y los musulmanes hoy*, Casa Árabe, Madrid.
- BRAUN, O. (1979): *Clausewitz en el pensamiento marxista. Pasado y presente*, Siglo XXI, Ciudad de México.
- BUJARIN, N. (1974): *Teoría del materialismo histórico*, S. XXI, Madrid.
- CALDERÓN ORTEGA, J. M. y DÍAZ GONZÁLEZ, F. J. (2011): “El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio”, *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 38.
- CASANOVA, J. (2020): *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*, Crítica, Barcelona.
- CASTAÑEDA, F. (2003): “Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino”, *Revista de Estudios Sociales*, nº 14.
- CASTAÑEDA, J. (2015): *La vida en rojo*, Random House, Ciudad de México.
- CHESNEAUX, J. (1978): *Movimientos campesinos en China (1840-1949)*, siglo XXI, Madrid.
- CHOMSKY, N. (1972): *La guerra de Asia*, Ariel, Barcelona.
- CICERÓN, M. T. (2009): *Acerca de los deberes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
- CLAUWITZ, C. von (2022): *De la guerra*, versión íntegra, 2ª edición, La Esfera de los Libros, Madrid.
- CORNUT, H. (2020): “La historia militar ante un desafío epistemológico”, *Casus Belli*, nº 1.

- COUJOU, J.-P. e IDOYA ZORROZA, M. (2014): “Biografía de Francisco de Vitoria”, *Bibliografía Victoriana. Cuadernos de Pensamiento Español*, n° 52.
- CREVELD, M. V. (2007): *La transformación de la guerra*, J. L. Uceda, Buenos Aires.
- DERBENT, T. (2013): “Clausewitz, Mao y el maoísmo”, *Clarté Rouge*, n° 4.
- (2024): *Clausewitz y la guerra popular y otros ensayos político-militares*, Dos Cuadrados, Madrid.
- DIAMOND, Y. (2012): *El mundo hasta ayer*, Debate, Barcelona.
- DUFORT, P. (2017): *Clausewitz y sociedad. Una introducción biográfica a las lecturas neoclausewitzianas*, Escuela Militar de Cadetes, Bogotá.
- ENGELS, F. (1974): *Temas militares. Selección de trabajos 1848-1895*, Cartago, Buenos Aires.
- FERNÁNDEZ BUEY, F. (2000): *Ética y filosofía política*, Bellaterra, Barcelona.
- FERRAJOLI, L. (2004): *Razones jurídicas del pacifismo*, edición de G. Pisarello, Trotta, Madrid.
- (2008): “*Principia iuris*. Una discusión teórica”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 31.
- (2011): “Constitucionalismo principialista y constitucionalismo garantista”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, n° 34.
- (2011): *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, vol. 2, Trotta, Madrid.
- (2022): *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Trotta, Madrid.
- FERRAJOLI, L. y RUIZ MANERO, J. (2012): *Dos modelos de constitucionalismo. Una conversación*, Madrid, Trotta.
- FERRAJOLI, L. y ZOLO, D. (1980): *Democracia autoritaria y capitalismo maduro*, El Viejo Topo, Barcelona.
- FISAS, V. (2004): *Procesos de paz y negociación en los conflictos armados*, Paidós, Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2001): *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FREUND, J. (1968): *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid.
- FUKUYAMA, F. (1990): “Fin de la historia”, *Claves de Razón Práctica*, n° 243 (texto publicado en el n° 1 de la revista en abril de 1990).
- (2022): *El liberalismo y sus desencantados*, Deusto, Vizcaya.
- GALLIE, W. B. (1980): *Filósofos de la paz y de la guerra*, colección Breviarios, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- GARCÍA JURADO, R. (2015): “Maquiavelo y la ciudadanía armada”, *Sociológica*, vol. 30, n° 85.
- GARCÍA SÁEZ, J. A. (2012): “El pacifismo jurídico de Luigi Ferrajoli en *Principia Iuris*”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n° 26.
- (2014): “A propósito del paso de Hans J. Morgenthau por España. Positivismo mal entendido y teoría realista del derecho internacional”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, n° 30.
- (2019): “Maquiavelos senza virtù. A propósito de las realidades del realismo político”, *Comillas Journal of International Relations*, n° 16.
- GIÁP, V. N. (1971): *Guerra del pueblo. Ejército del pueblo*, La Rosa Blindada, Buenos Aires.
- (2012): *Memorias de guerra. Dien Bien Phu, Tết Giỏi*, Hanói.
- GROCIO, H. (1925): *Del derecho de la guerra y de la paz* (tomo I, incluye el libro primero y los

- capítulos I-III del libro segundo), Reus, Madrid, disponible *online*.
- GUEVARA, E. (1968): *El diario del Che en Bolivia*, Siglo XXI, Ciudad de México.
- (1997): *La guerra de guerrillas*, Hiru Argitaletxea, Guipúzcoa.
- (1999): *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Mondadori, Barcelona.
- HABERMAS, J. (2006): *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid.
- HERNÁNDEZ HOLGADO, F. (2024): *El pensamiento militarista*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- HESSEL, S. (2011): *¡Indignaos!*, Destino, Barcelona.
- HIPONA, A. de (1986): “Carta a Públicola”, *Obras completas, VIII, Cartas (1º) 1-123*, carta 47, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (2019): *Ciudad de Dios*, en *Obras completas de san Agustín*, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (s. f.): *Cuestiones sobre el Heptateuco*, en *Obras completas*, traducción de Olegario García de la Fuente, libro VI, disponible *online*.
- (s. f.): *Réplica a Fausto, el maniqueo*, traducción de Pío de Luis, libro XXII, disponible *online*.
- HITLER, A. (1984): *Mi lucha*, Antalbe, Madrid.
- HOBBS, T. (1992): *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- HOBBSAWM, E. (2012): *Guerra y paz en el siglo XXI*, Booket, Barcelona.
- HOWARD, M. y PETER, P. (1999): *De la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid.
- HUNT, T. (2011): *El gentleman comunista*, Barcelona, Anagrama.
- HUNTINGTON, S. P. (2020): *¿El choque de civilizaciones? y otros ensayos sobre Occidente*, Alianza, Madrid.
- JARAMILLO MARÍN, J. (2020): *Conflicto, guerra y paz en el pensamiento kantiano*, Uniediciones, Bogotá.
- JUDT, T. (2008): “Demasiado Holocausto mata al Holocausto”, *Le Monde Diplomatique*, n° 154, agosto.
- KALDOR, M. (2001): *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona.
- (2006): “Un nuevo enfoque sobre las guerras”, *Papeles* n° 94.
- KANT, I. (2012): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Alianza, Madrid.
- (2018): *Hacia la paz perpetua*, Alamanda, Madrid.
- KEEGAN, J. (2014): *Historia de la guerra*, Turner, Madrid.
- KELSEN, H. (1941): *Teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, Losada, Buenos Aires.
- (1946): *La paz por medio del derecho*, Losada, Buenos Aires.
- (2023): *Principios de derecho internacional público*, traducción de Hugo Caminos y Ernesto C. Hermida, Ediciones Olejnik, Argentina.
- (2023): “¿Constituirá el juicio de Núremberg un precedente en derecho internacional?”, en *Derecho y justicia internacional. Antes y después de Núremberg*, Trotta, Madrid.
- KITTO, H. D. F. (2001): *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires.
- KOLB, R. (1997): “Origen de la pareja terminológica *ius ad bellum/ius in bello*”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, disponible *online*.

- KRUPSKAIA, N. (1976): *Recuerdo de Lenin*, Fontamara, Barcelona.
- LENIN, V. I. (1977): *Obras completas*, Akal, Madrid, tomo XXII.
- (1979): “La obra de Clausewitz *De la guerra*: extractos y acotaciones”, en *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, Ciudad de México.
- LENIN, V. I. *et al.* (1979): *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Ciudad de México, Siglo XXI.
- LIDDELL HART, B. H. (1941): *La estrategia de la aproximación indirecta*, www.librosmaravillosos.com.
- LLANO ALONSO, F.H. (2016): “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, *Derechos y Libertades*, nº 34, época II.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (2007): *El imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Antonio Machado, Madrid.
- LUDENDORFF, E. von (1964): *La guerra total*, Pleamar, Buenos Aires.
- LUXEMBURGO, R. (1978): *La crisis de la socialdemocracia*, Ayuso, Madrid.

- MANDEL, E. (1978): *Sobre la historia del movimiento obrero*, Fontamara, Barcelona.
- MAQUIAVELO, N. (1979): *Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid.
- (2003): *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
- (2019): *El príncipe*, Tecnos, Madrid.
- (2021): *Del arte de la guerra*, libro I, Freeditorial, disponible *online*.
- MARAVALL, J. A. (1975): “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.
- MÁRQUEZ, I. (2023): *Freud y Einstein no van a la guerra*, Beta, Vizcaya.
- MARX, K. (1984): *El capital. Libro Primero. El proceso de producción del capital. Tomo I, vol. I*, Siglo XXI, Ciudad de México.
- (1987): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, tomo I, Siglo XXI, Ciudad de México.
- (2015): *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (prefacio de Federico Engels a la edición de 1895), Fundación Federico Engels, Madrid.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1963): *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín.
- (1973): *El Manifiesto Comunista*, Siglo XXI, Ciudad de México.
- MEHRING, F. (1965): *Carlos Marx. El fundador del socialismo científico*, 3ª edición, Claridad, Buenos Aires.
- MORGENTHAU, H. J. (1986): *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- MORIN, E. (2024): *De guerra en guerra. De 1914 a Ucrania*, Popular, Madrid.
- MÜLLER, B. (2005): “La ‘guerra’ lexicológicamente”, *Cuadernos del CEMYR*, n° 13, pp. 41-52.
- MÜNKLER, H. (2005): *Viejas y “nuevas guerras”. Asimetría y privatización de la violencia*, Siglo XXI, Madrid.
- NÚÑEZ, J. A. (2024): “Israel mata a quien quiere y cuando quiere”, *El País*, 8 de abril.
- NUSSBAUM, M. (2020): *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2004): “En cuanto al pacifismo”, en *La rebelión de las masas*, RBA, Barcelona.
- PARET, P. (coord.) (1992): *Creadores de la estrategia moderna: desde Maquiavelo a la era nuclear*, Ministerio de Defensa, Madrid.
- PARKER, G. (ed.) (2010): “La práctica occidental de la guerra”, en *Historia de la guerra*, Akal, Madrid.
- PFAFF, W. (1997): “Sobre el choque de civilizaciones, una reconsideración”, *Política Exterior*, n° 59.
- PLATÓN (1988): *República*, Gredos, Madrid.
- (1999): *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, Gredos, Madrid.
- RAWLS, J. (1999): “Cincuenta años después de Hiroshima”, disponible *online*.
- (2001): *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona.
- (2006): *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- ROMERO, A. (1979): *Estrategia y política en la era nuclear*, Tecnos, Madrid.
- ROTTERDAM, E. de (1985): *Educación del príncipe cristiano*, Orbis, Barcelona.
- RUIZ MANERO, J. (2013): “Cuatro manifestaciones de unilateralismo en la obra de Luigi

- Ferrajoli”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XXIX.
- RUIZ MIGUEL, A. (1988): *Justicia de la guerra y de la paz*, CEPC, Madrid.
- (2008): “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31.
- (2013): “Ferrajoli y la democracia”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XXIX.
- RUSSELL, B. (1997): *Historia de la filosofía occidental. Tomo II: La filosofía moderna*, Austral, Barcelona.
- (2004): *Educación y orden social*, Edhasa, Barcelona.
- SCHMITT, C. (1969): “Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia”, *Revista de Estudios Políticos*, nº 163.
- (1991): *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid.
- (2022): *Teoría del partisano*, Trotta, Madrid.
- SHY, J. y COLLIER, T. (1992): “La guerra revolucionaria”, en P. Paret (coord.), *Creadores de la estrategia moderna: desde Maquiavelo a la era nuclear*, Ministerio de Defensa, Madrid.
- SKINNER, Q. (1993): *Fundamentos del pensamiento político moderno. I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México.
- TAIBO, C. (2008): *150 preguntas sobre el nuevo desorden*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- TAIBO II, P. I. (2017): *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Planeta de Libros, Ciudad de México.
- TELLKAMP, J. A. (2003) “Extractos de los comentarios a las cuestiones sobre la guerra y el homicidio de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino/Vitoria, Francisco de, 1483-1546”, disponible *online*.
- TILLY, C. (1992): *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Alianza, Madrid.
- TODOROV, T. (2002): *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona.
- TOLSTÓI, L. (2015): *Guerra y paz*, Alianza, Madrid.
- TONNY, J. (2008): “Demasiado Holocausto mata al Holocausto”, *Le Monde Diplomatique*, nº 154.
- TROTSKY, L. (1972): “Lecciones de Octubre”, en G. Procacci (ed.), *La revolución permanente*, Pasado y Presente, Barcelona.
- TSE-TUNG, M. (1964): *Sobre la guerra prolongada*, en *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- (1965): *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- (1972): *Selección de escritos militares*, La Rosa Blindada, Buenos Aires.
- (1974): “Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China”, en *Obras escogidas*, tomo I, Fundamentos, Madrid.
- (1977): *El imperialismo y todos los reaccionarios son tigres de papel*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- (1977): “Discursos en una conferencia de secretarios de comités provinciales, municipales y de región autónoma” (discurso del 27 de enero de 1957), *Obras escogidas*, vol. 5, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín.
- TUCÍDIDES (1986): *Historia de la guerra del Peloponeso*, Orbis, Barcelona.
- TZU, S. (2000): *El arte de la guerra. Los trece artículos*, J. J. Olañeta, Barcelona.

- URDÁNOZ, T. (s. f.): “Las Casas y Francisco de Vitoria (en el V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, 1474-1974)”, disponible *online*.
- VÁSQUEZ, J. A. (2020): “La guerra del Renacimiento según la mirada de Maquiavelo: legitimidad, hegemonía y el fracaso de su propuesta militar”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, nº 24.
- VITORIA, F. de (1975): *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra (Relectio de iure belli)*, Espasa Calpe, Madrid.
- (2007): *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid.
- WALZER, M. (1996): *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.
- (2001a): *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona.
- (2001b): *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona.
- (2003): “¿Es esta una guerra justa?”, *El País*, 8 de abril.
- (2004): *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona.
- (2006): “Sobre la guerra”, entrevista a M. Walzer, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1.
- (2008): *Terrorismo y guerra justa*, Katz, Buenos Aires.
- (2010): *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid.
- (2023): “Una confederación de Israel, Palestina y Jordania sería una solución maravillosa”, entrevista de María A. Sánchez-Vallejo el 30 de octubre, *El País*.
- (2024): “La guerra en Gaza es la primera en la historia que se libra en una ciudad subterránea”, entrevista por Ricardo Dudda el 1 de julio, *Letras Libres*.
- WALZER, M. *et al.* (2003): “Por qué luchamos. Carta de América”, *RIFP*, nº 21.
- WEBER, M. (1988): *La idea de ciencia social*, UNAM, Ciudad de México.
- WELZER, H. (2010): *Guerras climáticas. Por qué mataremos y (nos matarán) en el siglo XXI*, Katz editores, Buenos Aires.
- ZOLO, D. (1999): “Hans Kelsen, la teoría del derecho y el derecho internacional”, un dialogo de Norberto Bobbio y Danilo Zolo, *Jura Gentium. Anuario de filosofía jurídica y social*.
- (2000): *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un Gobierno mundial*, Paidós, Barcelona.
- (2002): “Una crítica realista del globalismo jurídico. Desde Kant a Kelsen y Habermas”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, nº 36.
- (2007): *La justicia de los vencedores: de Núremberg a Bagdad*, Trotta, Madrid.
- (2009): Entrevista sobre *Cosmópolis: perspectiva y riesgos de un Gobierno mundial*, realizada por D. Silva, J. P. Novoa y D. Maya, Bogotá, abril, disponible *online*.
- (2014): “La tutela internacional de los derechos del hombre: entre intervenciones humanitarias y la jurisdicción penal internacional”, en *Paz para la paz. Prolegómenos a una filosofía contemporánea sobre la guerra*, Horsori, Barcelona.

NOTAS

- 1 . En cuanto a la etimología, las explicaciones han sido diversas. La más difundida es que la palabra *guerra* tiene su origen en las lenguas germánicas, concretamente proviene del sajón *wer*. La mayor parte de lenguas románicas adoptaron esta misma raíz en lugar del término latino *bellum*. *Wer* pasó a ser *werra* en latín (desorden, pelea), y se convirtió en *Krieg* para los alemanes, *war* para los ingleses y *guerre* para los franceses. El italiano, portugués y español adoptaron la voz *guerra*. La aparición de nuevos estudios lleva a Bodo Müller a la conclusión de que la forma española *guerra* no proviene ni del latín vulgar ni del dominio del español, sino que debió de surgir después del año 600 y llegar al español desde el francés antiguo (B. Müller (2005), “La ‘guerra’ lexicológicamente”, *Cuadernos del CEMYR*, nº 13, pp. 41-52).
- 2 . El fundador de la escuela polemológica, el sociólogo y “pacifista funcional” francés Gaston Bouthoul, indica una posible definición de cómo podría concebirse la guerra en la nueva interpretación propuesta por la polemología: “La guerra es una forma de violencia que tiene como característica esencial ser metódica y organizada respecto de los grupos que la hacen y a la forma como la dirigen. Además, está limitada en el tiempo y en el espacio y sometida a unas reglas jurídicas particulares, extremadamente variables según los lugares y las épocas”. La guerra es, en suma, un “homicidio pautado”, “la lucha armada y sangrienta entre agrupaciones organizadas” (G. Bouthoul (1971), *La guerra*, Oikos-Tau, Barcelona, p. 35).
- 3 . H. Münkler (2005), *Viejas y “nuevas guerras”. Asimetría y privatización de la violencia*, Siglo XXI, Madrid.
- 4 . El capítulo 4 de *El mundo hasta ayer* (J. Diamond (2012), Destino, Barcelona, p. 238) evalúa la guerra tradicional en todo el mundo para valorar si verdaderamente merece ser denominada guerra y en qué aspectos es similar la guerra tradicional a la estatal y en cuáles difiere, por qué el número de muertos proporcional a menudo es tan elevado y por qué las guerras son más frecuentes entre algunos pueblos que entre otros.
- 5 . T. Hobbes (1992), *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, p. 102.
- 6 . Aunque el concepto de Guerra Fría a Raymond Aron le parecía de contenido difuso, no la descartó en su obra; sin embargo, en sus *Memorias* publicadas en 1983 puso en evidencia el carácter contradictorio del concepto y su inadecuación a la definición clausewitziana de la guerra: “Yo trato de sostener contra una opinión predominante, que la Guerra Fría no es una guerra en el sentido de

Clausewitz, que la Unión Soviética no está en guerra con Estados Unidos o con el mundo occidental [...] estoy de acuerdo conceptualmente con los soviéticos: lo que caracteriza a la guerra en comparación con la lucha de clases, con la rivalidad de las naciones —lucha y rivalidad en sí mismas permanentes—, es el empleo predominante de violencia física [...] esta distinción conceptual no implica que en tiempos de paz los Estados no lleven a cabo acciones para perjudicar a enemigos potenciales momentáneos o permanentes” (R. Aron (1985), *Memorias*, Alianza, Madrid, p. 632).

7 . M. Kaldor (2006), “Un nuevo enfoque sobre las guerras”, *Papeles*, nº 94, p. 14.

8 . J. Freund (1968), *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, pp. 686-687.

9 . Título preliminar, artículo 6: “España renuncia a la guerra como instrumento de política nacional”.

10 . Utilizaré la versión traducida del alemán por Carlos Fortea, estudio preliminar de Gabriel Cardona, prólogo a la primera edición por Marie von Clausewitz, nota y prefacio del autor (C. von Clausewitz (2022), *De la guerra*, versión íntegra, 2ª ed., La Esfera de los Libros, Madrid).

11 . En 1806, los franceses derrotan al ejército prusiano en las batallas de Jena y Auerstädt, donde Clausewitz es hecho prisionero y liberado al año siguiente. Berlín es ocupado el 27 de octubre y el rey Federico Guillermo III, refugiado en la Prusia oriental, instala la capital en Memel. Napoleón y el zar, en Tilsit, se reparten la Europa continental. A requerimiento de los rusos, Prusia sobrevive en tanto que Estado, pero ha perdido todos sus territorios al oeste del Elba, que Napoleón entregará a su hermano Jerónimo, nombrándole rey de Westfalia. Al este se ha reconstruido el ducado de Danzig, aliado de Francia, donde se instala una guarnición francesa. Prusia debe pagar una elevada indemnización de guerra y su ejército no puede sobrepasar los 40.000 hombres. El dominio de Francia sobre Alemania es absoluto. Frente a Napoleón, el “ogro de Ajaccio”, toda Europa se divide secretamente entre colaboradores y resistentes.

12 . “Esperaba que los alemanes se alzarán, unánimes y resueltos, contra los franceses, los campesinos con sus hoces, los obreros con sus picos, con herramientas de trabajo a falta de herramientas de combate. La pasividad de los alemanes lo decepcionó profundamente” (R. Aron (2009), *Sobre Clausewitz*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, p. 40).

13 . R. Aron (2009), *op. cit.*

14 . *De la guerra* está dividido en ocho libros: I. *Sobre la naturaleza de la guerra*: define las características de la guerra en el mundo social y político e identifica los elementos que siempre están presentes en ella. II. *Sobre la teoría de la guerra*: subraya las posibilidades y limitaciones de las teorías. III. *Sobre la estrategia en general*: trata la fuerza, el tiempo, el espacio y detalla los elementos psicológicos. IV. *Sobre el combate*: analiza la actividad militar y la lucha, objetivo general de la guerra. V. *Las fuerzas armadas*: se ocupa de las cuestiones técnicas específicas de la guerra. VI. *De la defensiva*: explica su importancia. VII. *De la ofensiva*: recoge las características de esta forma de acción de modo breve y preliminar. VIII. *Plan de guerra*: regresa a los temas clave, analizando el carácter político de la guerra y la interacción entre la política y la estrategia.

- 15 . C. von Clausewitz, “Prólogo a la 1ª edición por Marie von Clausewitz”; “Nota” de julio de 1827 y “Nota última”, *op. cit.*, pp. 1-10.
- 16 . En 1960 aparece la primera versión íntegra en español de *De la guerra* por R. W. de Setaro (léase F. W. de Serrato), Ediciones Mar Océano, Buenos Aires. No obstante, la plena aceptación en España, como comenta el general Baquer, llegó tras el estudio casi enciclopédico de Raymond Aron *Clausewitz. Pensar la guerra*, que se tradujo para la Escuela de Guerra Naval. Por fin, el Servicio Militar de Publicaciones del Estado Mayor del Ejército y, algo más tarde, el Ministerio de Defensa (1999), se aplicaron a unas excelentes traducciones de *De la guerra*. La revista *Ejército*, en 1978, lanzó una edición crítica muy rigurosa. Eran los años de la transición. El Ministerio de Defensa sacó en dos gruesos tomos la traducción de lo que habían preparado los tratadistas anglosajones Michael Howard y Peter Paret con un ensayo introductorio de Bernard Brodie (M. A. Baquer (2010), “Clausewitz, España y el siglo XXI”, documento de análisis del IEEE n° 5).
- 17 . Citado en R. Aron (1987), *Pensar la guerra, Clausewitz I. La era europea*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, vol. 1, p. 78.
- 18 . B. Russell (2004), *Educación y orden social*, Edhasa, Barcelona.
- 19 . O. Braun (1979), *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, Ciudad de México, p. 44.
- 20 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro I, cap. 1. punto 2, p. 17 (cursiva del original).
- 21 . *Ibidem*, libro I, cap. I. punto 3, p. 18 (cursiva del original).
- 22 . *Ibidem*, punto 11, p. 25.
- 23 . Sobre el sentido del término aniquilamiento, Clausewitz era explícito cuando enfatizaba no solo su dimensión material, sino subjetiva: “Las fuerzas armadas tienen que ser aniquiladas, es decir, puestas en tal estado que no puedan proseguir la lucha” (C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, p. 34). Esto último implicaba el “agotamiento de las fuerzas físicas y de la voluntad” (*ibidem*, p. 38).
- 24 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, p 77.
- 25 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, p. 7 (cursivas del original).
- 26 . P. Dufort (2017), *Clausewitz y sociedad. Una introducción biográfica a las lecturas neoclausewitzianas*, Escuela Militar de Cadetes, Bogotá, p. 142.
- 27 . *La estrategia de la aproximación indirecta*, de L. Hart, fue publicada por primera vez en 1941 y reeditada varias veces. Esta edición ofrece un extracto de aquellas partes principales de la obra que pueden ser útiles a lectores con una amplia gama de inquietudes (preparada por Patricio Barros, se encuentra en www.librosmaravillosos.com)
- 28 . A partir de Aron, comienza a entenderse que el lenguaje de Clausewitz está influido por un

contexto filosófico (el idealismo alemán) sin el cual resulta imposible comprender a ciencia cierta qué significan, por ejemplo, los términos guerra absoluta, guerra real, singular trinidad y ascenso a los extremos, entre otros (R. Aron (1987), “Liddell Hart contra Clausewitz”, *Pensar la guerra, Clausewitz II. La era planetaria*, Instituto de Publicaciones Navales, Buenos Aires, vol. 2, pp. 1-7 y “Notas”, pp. 214-221).

29 . J. Casanova (2020), *Una violencia indómita. El siglo XX europeo*, Crítica, Barcelona, pp. 68.

30 . *Ibidem*, pp. 68-69.

31 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 35.

32 . M. Howard y P. Paret (1999), *De la guerra*, Ministerio de Defensa, Madrid, p. 64.

33 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, p. 83.

34 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro I, cap. 1, punto 28, p. 33 (cursivas del original).

35 . *Ibidem*.

36 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, p. 84.

37 . Ferdinand Jean Marie Foch (1851-1929) fue un mariscal francés y comandante en jefe de los ejércitos aliados durante la Primera Guerra Mundial. Es calificado como un comandante agresivo, a veces, incluso imprudente. En 1918 fue designado comandante en jefe de las fuerzas aliadas. En noviembre de 1918, el mariscal Foch aceptó el cese de hostilidades propuesto por Alemania y estuvo presente en el armisticio del 11 de noviembre de ese año.

38 . R. Aron (2009), “Anexo: ‘El descubrimiento de Clausewitz en la enseñanza francesa alrededor de 1880’”, *op. cit.*

39 . E. von Ludendorff (1964), *La guerra total*, Pleamar, Buenos Aires, p. 15. Véase el capítulo 1, “Carácter de la guerra total”, y el 2, “La cohesión anímica de pueblo, base de la guerra total”. Las conclusiones del mariscal Ludendorff son importantes desde el punto de vista de los acontecimientos que se sucedieron desde que fue escrita esta obra, en 1935, hasta la finalización de la Segunda Guerra Mundial. Tienen un gran interés como material de estudio, porque fueron aplicadas por el Estado nazi alemán (cursiva del original).

40 . C. Schmitt (2022), *Teoría del partisano*, Trotta, Madrid, pp. 62-67.

41 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, pp. 161-164.

42 . *Ibidem*, p. 218.

43 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, pp. 110-111.

44 . L. Tolstói (2015), *Guerra y paz*, Alianza, Madrid.

- 45 . Son muchos los estudios sobre las relaciones entre Clausewitz y Tolstói, Raymond Aron lo aborda brevemente en R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, “Nota V. Clausewitz y Tolstoi”, pp. 292-295.
- 46 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, p. 106.
- 47 . *Ibidem*, libro I, cap. 1, punto 24, p. 31.
- 48 . E. von Ludendorff (1964), *op. cit.*, pp. 21-22 (la cursiva es mía).
- 49 . A. Hitler (1984), *Mi lucha*, Antalbe, Madrid, p. 185.
- 50 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 107.
- 51 . *Ibidem*, vol. 1, p. 15.
- 52 . *Ibidem*, pp. 352-353.
- 53 . Para el politólogo y filósofo Walter Bryce Gallie hay cuatro posiciones distintas sostenidas por Clausewitz en diferentes épocas y en diferentes etapas de la redacción del tratado *De la guerra* y reconoce que, a diferencia suya, Aron hace una evaluación menos radical y más continuista de las diferentes etapas del pensamiento de Clausewitz (W. Gallie (1980), “Clausewitz y la naturaleza de la guerra”, en *Filósofos de la paz y la guerra*, colección Breviarios, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 102-103 y R. Aron (1987), *op. cit.*, “La definición trinitaria, cúlmene de la conceptualización”, vol. 1, cap. 2 y 3, p. 88-91).
- 54 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, pp. 79-80.
- 55 . Se suele citar la fórmula omitiendo la palabra Estado que, sin embargo, es esencial en el pensamiento de Clausewitz. Las observaciones que hace sobre política son muy genéricas y se hallan limitadas a una sola idea: que el Estado es el representante, o el agente, de los intereses generales de determinada comunidad ante otros Estados. Entiende por política, por una parte, la acción de los Gobiernos y, por otra, la influencia de las condiciones sociales sobre el acontecer político.
- 56 . Foucault, ya en el siglo XX, encontró en la inversión del clásico concepto de Clausewitz un giro a las conceptualizaciones sobre el rol de la violencia en las sociedades occidentales, pues, si el poder es el despliegue de relaciones de fuerza, combate o enfrentamiento, la política es la continuación de la guerra por otros medios (M. Foucault (2001), *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económico, Buenos Aires, p. 156.
- 57 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro I, cap. 1, pp. 24 y 31. Aron denomina “fórmula” a esta conocida frase clausewitziana que define a la guerra en tanto “continuación de la política por otros medios”. La fórmula aparece tres veces en *De la guerra*: como título del punto 24 del capítulo 1 del libro I titulado “La guerra es la mera continuación de la política por otros medios”; luego, cuando afirma que “la guerra no es simplemente un acto político, es un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios”; y, por último,

en el punto B del capítulo 6 del libro VIII (p. 668), titulado “La guerra es un instrumento de la política”, destaca la imbricación estructural de la guerra en la política como un todo, cuando afirma: “Habríamos planteado esa unidad de antemano si no hubiera sido necesario destacar con claridad precisamente aquellas contradicciones y contemplar por separado sus distintos elementos. Esta unidad es el concepto de que la guerra solo es una parte del tráfico político, y que por tanto no es algo autónomo”.

58 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 46.

59 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro VI, cap. 26, p. 510.

60 . *Ibidem*, libro VIII, cap. 6 B, p. 668.

61 . *Ibidem*.

62 . *Ibidem*, libro I, cap. 1, punto 26, p. 32.

63 . *Ibidem*, libro VIII, cap. 6 B, p. 670.

64 . P. Paret (coord.) (1992), “Clausewitz”, en *Creadores de la estrategia moderna: desde Maquiavelo a la era nuclear*, Ministerio de Defensa, Madrid, p. 221.

65 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro I, cap. 1, punto 3, p. 18 (cursiva del original).

66 . *Ibidem*.

67 . “Der Kerl hat einen common sense, der an Witz grenzt”, posdata agregada por Marx en su carta a Engels, fechada el 11 de enero de 1858 (K. Marx y F. Engels (1963), *Marx Engels Werke (MEW)*, Dietz Verlag, Berlín, p. 256.

68 . T. Hunt (2011), *El gentleman comunista*, Anagrama, Barcelona, p. 173-176.

69 . G. Achcar (2020), *Engels, pensador de la guerra, pensador de la revolución*, Viento Sur, Madrid. Este trabajo se redactó para el coloquio organizado por Georges Labica en la Universidad de Nanterre en 1995, con motivo del centenario de la muerte de Friedrich Engels. Se publicó por primera vez en 1997 por Presses Universitaires de France.

70 . W. Gallie (1980), *op. cit.*, p. 134 y 137.

71 . Sobre su reputación como un pensador militar, véase T. Hunt (2011), *op. cit.*, p. 217-224.

72 . Una selección de los escritos militares de Engels, en F. Engels (1974): *Temas militares. Selección de trabajos 1848-1895*, Cartago, Buenos Aires.

73 . En explicación de la metáfora marxista de Paco Fernández Buey: “Cuando se dice que la violencia es la comadrona de la historia conviene precisar: lo es en aquellas sociedades que están preñadas ya de lo nuevo, que llevan en su seno un nuevo mundo; si no hay preñez, el discurso teórico y la

discusión sobre la violencia social salen sobrando. Y en todo caso, el reconocimiento del papel de la violencia en la historia no incluye, para esta concepción, la justificación de la violencia individual con fines políticos ni lo que se puede llamar ‘terrorismo’ individual, ni la justificación de la pena de muerte, ni tampoco la justificación en abstracto de las guerras” (F. Fernández Buey (2000), *Ética y filosofía política*, Bellaterra, Barcelona, p. 164).

74 . W. Gallie (1980), *op. cit.*, p. 180. De la misma opinión, en este punto, es Gilbert Achcar. Ambos recogen algunos pasajes de las últimas cartas y artículos periodísticos para fundamentarlo (cursivas del original).

75 . W. Gallie (1980), *op. cit.*, p. 180; también F. Engels (1974), *op. cit.*, p. 261.

76 . Carta a Bebel del 13 de septiembre de 1886 (MEW, t. 36, pp. 525-526). Citado por G. Achcar (2020), *op. cit.*, p. 9 (cursivas de Engels).

77 . Carta a Paul Lafargue del 25 de marzo de 1889. Citado por G. Achcar (2020), *op. cit.*

78 . K. Marx y F. Engels (1973), *El Manifiesto Comunista*, Siglo XXI, Ciudad de México.

79 . K. Marx (1987), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI, Ciudad de México, vol. 1, pp. 436-437 y 451.

80 . Gaston Bouthoul encuentra en las teorías sociológicas dos grandes posturas sobre la guerra: la de los que califica de optimistas, quienes consideran la guerra como un producto necesario pero circunstancial de las sociedades (Saint-Simón, Comte, Spencer, Marx y los marxistas), y la de los pesimistas sociológicos, para quienes la guerra sería un fenómeno estructural y permanente. Para estos la guerra es el principal procedimiento de las sociedades que garantiza la selección colectiva, es simple y llanamente un “hecho” de la evolución. Posición defendida, dice, por Sorel, para quien la guerra, y más específicamente la lucha, sirve para alimentar el espíritu bélico de las masas; y por Gumplowicz, para quien todas las formas sociales y las instituciones nacen de la guerra, como en el caso del Estado, que no es más que el producto social de la victoria de los grupos poderosos sobre los más débiles. J. Jaramillo Marín (2020), *Conflicto, guerra y paz en el pensamiento kantiano*, Uniediciones, Bogotá, p. 91; véase también G. Bouthoul (1971), *op. cit.*, pp. 26-29.

81 . K. Marx (2015): *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850* (prefacio de Federico Engels a la edición de 1895), Fundación Federico Engels, Madrid, pp. 17-40.

82 . Véase F. Mehring (1965), *Carlos Marx. El fundador del socialismo científico*, 3ª edición, Claridad, Buenos Aires.

83 . C. Ancona (1979), “La influencia de *De la guerra* de Clausewitz en el pensamiento marxista de Marx a Lenin”, en *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, Ciudad de México, pp. 21-27.

84 . V. Lenin (1915), *El socialismo y la guerra*, p. 14, disponible *online*; véase también V. Lenin (1977),

Obras completas, Akal, Madrid, vol. 21, p. 409. En cuanto al pensamiento de Lenin en la fase anterior, entre la revolución rusa de 1905 y la guerra del 14, Nadezhda Konstantinovna Krupskaya cuenta en sus *Recuerdos* que “Ilich no solo había leído y reflexionado con el máximo cuidado todo lo que Marx y Engels habían escrito sobre la revolución y sobre la insurrección. Había leído también algunas obras sobre el arte de la guerra y había ponderado por todos lados la técnica y la organización de la insurrección armada. Él se ocupó de esta cuestión mucho más de lo que parece”.

85 . C. Ancona (1979), *op. cit.*, p. 35.

86 . V. Lenin (1979), “La obra de Clausewitz *De la guerra*: extractos y acotaciones”, en *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Siglo XXI, Ciudad de México, p. 49-98. Las notas van precedidas por una introducción de Otto Braun, un clausewitziano, consejero militar de la Internacional Comunista ante el Partido Comunista chino. Véase también, en esta misma obra, el texto de C. Ancona (1979), *op. cit.*, p. 27-38. Asimismo, se encuentra un análisis detallado de los apuntes y de la lectura de Lenin de Clausewitz en R. Aron (1987), *op. cit.*, pp. 44-49.

87 . “Resolución del Congreso de Stuttgart sobre militarismo”, Segunda Internacional Socialista, resoluciones y otros materiales, biblioteca Edicions Internacional Sedov, p. 2.

88 . V. Lenin (1977), *La bancarrota de la II Internacional*, en *Obras completas*, *op. cit.*, vol. 22, p. 316. Después de la muerte de Engels en 1895, las figuras teóricas centrales fueron Gueorgui Plejánov, maestro de Lenin y fundador del marxismo ruso, y el alemán Karl Kautsky (1854-1938). La Segunda Internacional se disolvió como resultado de la oposición de sus miembros a la apertura de las hostilidades en vísperas de la Primera Guerra Mundial.

89 . N. Bujarin (1974), *Teoría del materialismo histórico*, Siglo XXI, Madrid, p. 372.

90 . L. Trotsky (1972), “Lecciones de Octubre”, en G. Procacci (ed.), *La revolución permanente*, Pasado y Presente, Barcelona, p. 72.

91 . E. Mandel (1978), *Sobre la historia del movimiento obrero*, Fontamara, Barcelona, pp. 126-127.

92 . “Friedrich Engels dijo un día: ‘La sociedad burguesa se halla ante un dilema: o pasa al socialismo o recae en la barbarie’. [...] Hasta ahora hemos leído estas palabras sin reflexionar sobre ellas y las hemos repetido sin sentir su terrible gravedad. Miremos alrededor en este mismo momento [1915] y comprenderemos qué significa una recaída de la sociedad burguesa en la barbarie. [...] Es exactamente lo que predijo Friedrich Engels una generación antes de la nuestra, hace cuarenta años” (R. Luxemburgo (1978), *La crisis de la socialdemocracia*, Ayuso, Madrid).

93 . W. Gallie (1980), *op. cit.*, p. 191.

94 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, pp. 49-50.

95 . Durante los siglos XVIII y XIX, la idea de “guerra de gabinete” se usó para describir conflictos limitados en Europa, donde las decisiones de ir a la guerra y cómo llevarlas a cabo se tomaban

principalmente por los monarcas y sus consejeros. Estas guerras solían ser cortas, con objetivos limitados y frecuentemente terminaban en negociaciones diplomáticas.

96 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 80.

97 . *Ibidem*. vol. 1, p. 15 (las cursivas son del original).

98 . V. Lenin (1915), *op. cit.*, cap. 1, p. 1.

99 . Aron, R. (1987), *op. cit.*, p. 80.

100 . T. Mao (1964), *Sobre la guerra prolongada*, en *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, p. 259 (cursiva del original).

101 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 77.

102 . T. Derbent, “Clausewitz, Mao y el maoísmo”, publicado en *Clarté Rouge*, nº 4, Bruselas, en mayo de 2013 e incluido en *Clausewitz y la guerra popular*, Dos Cuadrados, Madrid, 2004, pp. 323-343.

103 . T. Mao (1974), *Problemas estratégicos de la guerra revolucionaria en China*, *Obras escogidas*, tomo I, Fundamentos, Madrid, pp. 193-274.

104 . T. Mao (1965), *Obras escogidas*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, p. 135.

105 . T. Mao (1977), *El imperialismo y todos los reaccionarios son tigres de papel*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, p. 14.

106 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 2, p. 78.

107 . Movimiento insurreccional que, desde 1851 a 1864, levantó a las masas campesinas contra la dinastía Qing. El movimiento Taiping (Gran Paz), de corte milenarista, igualitario y radical, de inspiración mística o religiosa, contó en sus filas con entre un millón y tres millones de soldados, abolió la propiedad de la tierra y la esclavitud y estableció la igualdad entre hombres y mujeres. El movimiento se apoderó de Nankín, que convirtió en su capital, pero fracasó al intentar tomar Pekín y fue ahogado en sangre. Las fuentes más fiables estiman el total de muertes en 20 millones de personas, otras fuentes la elevan a más de 50 millones. Se ha llegado a considerar este conflicto como la guerra más sangrienta previa a la Segunda Guerra Mundial. El Reino Celestial de la Gran Paz no llegó a prosperar, pero el germen revolucionario, igualitario y radical de la China del siglo XX y que alimentaría a la otra gran revolución de origen campesino, la revolución comunista, que sí cambió la faz de China en 1949, estaba ya allí. Para profundizar en la importancia histórica de la Rebelión Taiping, así como en el fenómeno histórico y antropológico de las revueltas campesinas en China, véase J. Chesneau (1978), *Movimientos campesinos en China (1840-1949)*, siglo XXI, Madrid.

108 . T. Sun (2000), *El arte de la guerra. Los trece artículos*, J. J. Olañeta, Barcelona

- 109 . B. Sun (1996), *El arte de la guerra II*, Madrid, Edaf. Esta obra se puede considerar una continuación del libro de Sun Tzu, escrito un siglo después. Sun Bin, “el Mutilado”, discípulo del mítico sabio taoísta, está considerado también como uno de los más importantes estrategas de la antigua China.
- 110 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, cap. 26, pp. 510-516.
- 111 . T. Mao (1972), *Selección de escritos militares*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, p. 77.
- 112 . Vicenç Fisas, con la triada espacio-tiempo-tecnología, utiliza la forma de triángulo para analizar la diferente tipología de los conflictos (y también de la propia paz) conforme a los referidos parámetros, dejando a la ideología el espacio central. Así, para el terrorismo de al-Qaeda, por ejemplo, el espacio es el mundo entero, la tecnología es el atentado suicida y el tiempo es la sorpresa, mientras el espacio de la ideología lo ocuparía la cosmovisión integrista (V. Fisas (2004), *Procesos de paz y negociación en los conflictos armados*, Paidós, Barcelona, pp. 33 y ss.).
- 113 . R. Aron (1987), *op. cit.*, vol. 1, p. 210.
- 114 . Su verdadero nombre era Nguyễn Sinh Cung. De joven viajó a Europa, participó en el congreso fundacional del Partido Comunista Francés. En las décadas de 1920 y 1930 continuó su formación trabajando para la Komintern en Moscú y, finalmente, para los comunistas chinos. Fundó en Hong Kong el Partido Comunista de Vietnam. Ho Chi Minh fue siempre un ferviente nacionalista vietnamita.
- 115 . Durante las dos décadas que siguieron al conflicto mundial, una multitud de guerras revolucionarias de liberación nacional contra poderes coloniales encontraron en el triunfo de la revolución maoísta de 1949 no solo inspiración, sino un modelo victorioso de acción. Tales fueron los casos de Palestina (1945-1948), Indochina (1945-1954), Malasia (1948-1960), Kenia (1952-1956), Chipre (1954-1958), Argelia (1954-1962) o Yemen (1955-1967), donde el acto insurreccional se transformó en uno de los mitos fundadores de la nación. El pensamiento de Ho Chi Minh también influyó de modo significativo en la percepción del modelo de lucha armada revolucionaria.
- 116 . Võ Nguyên Giáp (1911-2013), hijo de campesino, político y general del Ejército Popular de Vietnam, ejerció la jefatura de dichas fuerzas armadas en dos conflictos armados: la primera guerra de Indochina (1946-1954) y la guerra de Vietnam (1960-1975). Giáp también fue periodista, ministro del Interior durante la presidencia de Ho Chi Minh, jefe militar del Viet Minh, jefe del Ejército Popular de Vietnam y ministro de Defensa. Adicionalmente, como miembro de la jefatura política del Partido de los Trabajadores de Vietnam, participa en su conversión en Partido Comunista de Vietnam en 1976. Dos años después, dirige la invasión de la Kampuchea Democrática contra los Jemeres Rojos y en menos de 20 días logra controlar la totalidad de Camboya. Se le considera el héroe del Vietnam unificado.
- 117 . Una exposición de los acontecimientos hechos por el personaje principal del drama, el general Võ Nguyên Giáp, en V. N. Giáp (2012), *Memorias de guerra. Dien Bien Phu, Thế Giới*, Hanói.

- 118 . V. N. Giáp (1971), *Guerra del pueblo. Ejército del pueblo*, La Rosa Blindada, Buenos Aires, p. 59.
- 119 . *Ibidem*, p. 41.
- 120 . N. Chomsky (1972), *La guerra de Asia*, Ariel, Barcelona, p. 102.
- 121 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro I, cap. 1. punto 27, p. 33.
- 122 . A. Romero (1979), *Estrategia y política en la era nuclear*, Tecnos, Madrid.
- 123 . Me ocupé de la Revolución cubana en mi libro *La Revolución cubana 1952-1976. Una mirada crítica* (Gakoa, 2017).
- 124 . E. Guevara (1997), *La guerra de guerrillas*, Hiru Argitaletxea, Guipúzcoa.
- 125 . E. Guevara (1999), *Pasajes de la guerra revolucionaria: Congo*, Mondadori, Barcelona. Un relato en un sentido autocrítico, en el que se juzga con dureza y en el que revela la forma como el personaje se ve a sí mismo. No se conocerá públicamente hasta 30 años más tarde y no íntegramente.
- 126 . E. Guevara (1968), *El diario del Che en Bolivia*, Siglo XXI, Ciudad de México; J. Castañeda (2015), *La vida en rojo*, Random House, Ciudad de México; P. Taibo II (2017), *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Planeta de Libros, Ciudad de México; E. Guevara (1997), *op. cit.*
- 127 . J. Shy y T. Collier (1992), “La guerra revolucionaria”, en P. Paret (coord.) (1992), *op. cit.*, pp. 878-883. Como comentaron John Shy y Thomas Collier: “Solo podemos preguntarnos: si un gran número de personas, en grandes partes del mundo, se hunden hasta el nivel del campesinado de Hunan en 1927, crearía un gran potencial explosivo de la guerra revolucionaria”.
- 128 . La doctrina militar soviética era enteramente heredera de Clausewitz, Engels y Lenin. El mariscal Boris Shaposhnikov, uno de los pocos comandantes del Ejército Rojo con formación militar académica, por ejemplo, consideró muy detenidamente las ideas de Clausewitz, expresando su admiración y respeto por él en su obra *El cerebro del ejército* (1929), dos de cuyos tres volúmenes empiezan precisamente con citas del que llama “gran filósofo de la guerra”.
- 129 . Véase “Carta del coronel Razin y respuesta del mariscal Stalin”, apéndices I y II en Lenin, V.I. *et al.* (1979): *Clausewitz en el pensamiento marxista*, Cuadernos de Pasado y Presente, Ciudad de México, Siglo XXI, pp. 99-106.
- 130 . Curiosamente, Stalin utiliza la misma calificación que utilizó Marx cuando definió a Adam Smith como “el economista que resume todo el periodo manufacturero”. Aludo a ello en mi libro K. Bilbao (2013), *Capitalismo. Crítica de la ideología capitalista del “libre” mercado. El futuro del capitalismo*, Talasa, Madrid, p. 29.
- 131 . Lenin, V.I. *et al.* (1979), *op. cit.*, apéndice II, pp. 103-106.

132 . Discursos en una conferencia de secretarios de comités provinciales, municipales y de región autónoma (discurso del 27 de enero de 1957) (T. Mao (1977), *op. cit.*, pp. 398-401).

133 . F. Fukuyama (1990), “Fin de la historia”, *Claves de Razón Práctica*, n° 243 (texto publicado en el n° 1 de la revista en abril de 1990). Por “fin de la historia” se entiende la idea de Hegel, explicitada en la primera mitad del siglo XX por Alexandre Kojève y reactualizada por Fukuyama y otros, de que el espíritu humano ha terminado de evolucionar, habiendo ido desde los estados inferiores de barbarie a los superiores de la civilización occidental de hoy. Seguirá habiendo acontecimientos, formas de vida variada, descubrimientos, etc., pero la prolongación del actual orden liberal democrático occidental se presenta como única posibilidad, como necesidad, como futuro.

134 . S. Huntington (2020), *¿El choque de civilizaciones? y otros ensayos sobre Occidente*, Alianza, Madrid.

135 . Fukuyama, 32 años después, regresó muy crítico con el liberalismo económico y un tanto socialdemócrata, con un nuevo libro, *El liberalismo y sus desencantados* (2022), en el que apuesta por una decidida defensa del liberalismo clásico. En una entrevista en *El País*, declaró que “el neoliberalismo descarriado, que demonizó al Estado, acabó con la solidaridad y todo lo fío al empuje individual, generando una desigualdad insostenible”. Detecta nuevas amenazas al liberalismo que defiende, la más severa, dice, viene por parte del nacionalismo populista: Orbán, Erdogan o Trump. “En el periodo en el que vivimos ahora sí que necesitamos más socialdemocracia. Sobre todo, en Estados Unidos, donde ni siquiera tenemos una sanidad universal, siendo un país democrático y rico” (Sergio C. Fanjul, *El País*, 6 de septiembre de 2022).

136 . Perry Anderson, en *Los fines de la historia* (Anagrama, Barcelona, 1996), analiza las distintas versiones del fin de la historia desde Hegel hasta hoy, realizando un análisis crítico de las tesis de Fukuyama en las pp. 97-141.

137 . W. Pfaff (1997), “Sobre el choque de civilizaciones, una reconsideración”, *Política Exterior*, n° 59.

138 . C. von Clausewitz (2022), *op. cit.*, libro VIII, cap. 3 B, p. 653.

139 . *Ibidem*.

140 . *Ibidem*, p. 645.

141 . J. Keegan (2014), “Introducción”, en *Historia de la guerra*, Turner, Madrid, p. 3.

142 . C. Smith (1969), “Clausewitz como pensador político o el honor de Prusia”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 163, p. 26

143 . J. Keegan (2014), *op. cit.*, p. 3.

144 . P. Paret (1992), *op. cit.*, pp. 219 y 224.

145 . J. Freund (1968), *La esencia de lo político*, Madrid, Editora Nacional, p. 746.

146 . M. V. Creveld (2007), *La transformación de la guerra*, J. L. Uceda editor, Buenos Aires. Además de sus libros sobre historia militar, Van Creveld ha escrito varios sobre otros temas. El más destacado de ellos es quizás su polémica antifeminista en *The Privileged Sex* (2013). En el libro, Van Creveld sostiene que la opresión sistemática de las mujeres es un mito que no está respaldado por ningún dato serio y que las mujeres tienden a disfrutar de más protecciones y privilegios sociales que los hombres.

147 . M. V. Creveld (2007), *op. cit.*, p. 18.

148 . *Ibidem*, p. 263.

149 . *Ibidem*, p. 56.

150 . *Ibidem*, pp. 225-226.

151 . *Ibidem*, p. 15. En una entrevista de septiembre de 2003 en *Elsevier*, un semanario holandés, sobre Israel y los peligros que enfrenta debido a Irán , los palestinos y la opinión mundial, Van Creveld, refiriéndose a la Opción de Sansón, la estrategia de disuasión de Israel de represalias masivas con armas nucleares como “último recurso” contra un país cuyo ejército ha invadido o destruido gran parte de Israel, declaró: “Poseemos varios cientos de ojivas atómicas y cohetes, y podemos lanzarlos contra objetivos en todas direcciones, tal vez incluso en Roma. La mayoría de las capitales europeas son objetivos de nuestra fuerza aérea [...]. Tenemos la capacidad de derribar el mundo con nosotros. Y puedo asegurarles que eso sucederá antes de que Israel se hunda”.

152 . M. Kaldor (2001), *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global*, Tusquets, Barcelona, en especial los capítulos 1 y 2.

153 . Entrevista con Mary Kaldor, por Sabina Puig y Eugènia Riera del Instituto Catalán Internacional para la Paz (disponible *online*) (la entrevista se realizó en el mes de febrero de 2022, antes de la invasión rusa en Ucrania).

154 . M. Kaldor (2001), *op. cit.*, pp. 15-16.

155 . M. Kaldor (2001), *op. cit.*, p. 167.

156 . H. Münkler (2005), *op. cit.*, p. 41.

157 . H. Münkler (2005), *op. cit.*, p. 19. Hay que señalar que la violencia que se ejerce contra la población civil en las nuevas guerras es sobre todo una violencia contra las mujeres. En las guerras de los Balcanes de los últimos diez años fueron violadas de 20.000 a 50.000 mujeres; durante y después del genocidio de Ruanda, la cifra de violaciones se elevaría a más de un cuarto de millón, según datos de Human Rights Watch (*ibidem*, p. 26).

158 . *Ibidem*, pp. 2-3.

159 . H. Welzer (2010), *Guerras climáticas. Por qué mataremos y (nos matarán) en el siglo XXI*, Katz

editores, Buenos Aires, pp. 149-154.

160 . M. Weber (1988), *La idea de ciencia social*, UNAM, Ciudad de México, p. 590. Según cuenta la mitología griega, Procusto fue propietario de un hostel en Ática. Loco y cruel, secuestraba a los viajeros y los llevaba a pasar la noche en un lecho muy especial. Tenía la manía enfermiza de que el viajero debía encajar a la perfección en dicha cama, para ello cortaba sus cuerpos (es decir, la realidad, en la metáfora), para adaptarlos a la forma concreta del lecho (esto es, de la teoría, en la metáfora).

161 . H. Welzer (2010), *op. cit.*, p. 148, nota 2.

162 . *Ibidem*, p. 313.

163 . H. Cornut (2020), “La historia militar ante un desafío epistemológico”, *Casus Belli*, n° 1, p. 21.

164 . G. Parker, G. (ed.) (2010), “La práctica occidental de la guerra”, en *Historia de la guerra*, Akal, Madrid, p. 5.

165 . David Stav, rabino jefe de la ciudad de Shoham y fundador y presidente de la Organización Rabínica Tzohar, escribió un editorial en julio de 2014 en el *Times of Israel* durante la guerra en Gaza y la llamó “Milchemet Mitzvah” o “Guerra por mandamiento”. En otras palabras, una guerra sagrada, o como lo definió, “una guerra defensiva cuya victoria es una santificación del nombre de Dios”.

166 . Para Carl Schmitt no existen guerras religiosas o económicas, sino guerras a secas: “Los enfrentamientos religiosos morales y de otro tipo se transforman en enfrentamientos políticos y pueden originar el reagrupamiento de lucha decisivo en función de la distinción amigo-enemigo. Pero si llega a esto, entonces el enfrentamiento decisivo no es ya religioso, moral o económico, sino el político” (C. Schmitt (1991), *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, p. 33).

167 . A. J. Bellamy (2009), “Las cruzadas y la guerra santa”, en *Guerras justas. De Cicerón a Irak*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, p. 87.

168 . Citado por la profesora especialista en el mundo islámico Dolors Bramon, “Los fundamentos del poder en el islam”, en O. de la Torre y G. Alonso (eds.) (2013), *El islam y los musulmanes hoy*, Casa Árabe, Madrid, pp. 41-42.

169 . La distinción en la filosofía y la cultura griega entre *pólemos* y *agón* refleja una comprensión profunda de los diferentes tipos de conflicto y su papel en la vida humana y la sociedad. Mientras que el *agón* es el conflicto que respeta al adversario, abarca desde las competiciones atléticas hasta los debates filosóficos y las disputas políticas y se asocia con la competencia saludable y el progreso, lo que hoy llamaríamos competencia virtuosa, el *pólemos* se refiere a la guerra entre Estados o facciones dentro de una sociedad y se asocia con la violencia y la destrucción, implicando la aniquilación del oponente.

170 . Véase Tucídides (1986), *Historia de la guerra del Peloponeso*, Orbis, Barcelona, libro V, cap. XI, pp. 320-326.

171 . *Ibidem*, cap. VI, pp. 327 y ss.

172 . T. Sun (2000), *op. cit.*

173 . B. Sun (1996), *op. cit.*

174 . Platón (1988), *República*, Gredos, Madrid, libro II, 373d, pp. 128-129.

175 . *Ibidem*, libro V, 470b, p. 278.

176 . *Ibidem*, libro V, 469bc, p. 276.

177 . *Ibidem*, libro V, 471b, p. 279.

178 . Platón (1999), *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*, Madrid, Gredos., libro I, 628 a-b, pp. 195-197.

179 . Los metecos eran personas libres, procedentes de otras regiones, que se instalaban en Atenas pero que carecían de derechos de ciudadanía (exclusión del arrendamiento de minas, prohibición de comprar tierras y contraer matrimonio con los ciudadanos, etc.). Prácticamente, los libertos se encontraban en la misma situación, esclavos o hijos de esclavos que lograban ganarse la libertad. El caso de los esclavos era diferente, pues no tenían libertad.

180 . H. D. F. Kitto (2001), *Los griegos*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 7-13.

181 . Aristóteles (2015), *Política*, Alianza, Madrid, libro I, 5, 1255a, p. 69.

182 . *Ibidem*, libro I, 8, 1256b, p. 75.

183 . Aristóteles (2014), *Ética a Nicómaco*, Gredos, Madrid, libro VIII, 11, 1161b, p. 237.

184 . *Ibidem*, libro VII, 14, 1333b, p. 347.

185 . “Entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan el mismo rango. La causa de esto es que carecen del elemento gobernante por naturaleza [...]. Por eso dicen los poetas: ‘Justo es que los griegos manden a los bárbaros. Como si por naturaleza fuera lo mismo bárbaro y esclavo’” (*ibidem*, libro I, 2, 1252b, p. 61).

186 . *Ibidem*, libro I, 5, 1254b, p. 68.

187 . *Ibidem*, libro I, 8, 1260a, p. 88.

188 . *Ibidem*, libro IV, 6, 1293a, p. 206.

189 . “Efectivamente, en general, estos dos tipos de vida prefieren a todas luces los hombres de mayor

ambición respecto a la virtud, tanto los más antiguos como los de ahora, a saber: la política y la filosófica” (*ibidem*, libro VII, 1324a, p. 313).

190 . *Ibidem*, libro VIII, 2, 1337b, p. 360.

191 . *Ibidem*, libro X, 7, 1177b, pp. 288-289.

192 . Aristóteles (2015), *op. cit.*, libro II, 7, 1266b, p. 112.

193 . El “derecho de gentes” o *ius gentium* es un concepto del derecho romano que hace referencia al conjunto de normas y principios que regulan las relaciones entre las diferentes naciones o pueblos. Originalmente, en el contexto romano, se distinguía del *ius civile*, que era el derecho propio de los ciudadanos romanos. Se fundamentaba en principios de justicia y equidad que se entendían como universales y evidentes a la razón humana. Con la caída del Imperio romano y la transformación de Europa, el concepto de *ius gentium* fue reinterpretado y adaptado por los juristas medievales y renacentistas como parte del derecho canónico y el derecho natural. Ha evolucionado a lo largo de los siglos para formar la base de lo que hoy conocemos como derecho internacional.

194 . P. López Barja de Quiroga (2007), *El imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón*, Antonio Machado, Madrid, p. 283.

195 . M. T. Cicerón (2009), *Acerca de los deberes*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

196 . *Ibidem*, libro I, 11, pp. 15-16.

197 . *Ibidem*, libro I, 11, p. 16.

198 . *Ibidem*.

199 . El iusnaturalismo supone la existencia de un derecho natural trascendente y anterior al derecho positivo. Independiente de la voluntad de cualquier autoridad política o legislativa, está por encima del derecho positivo o derecho escrito. En otras palabras, es la creencia en la existencia de principios de carácter universal que están vinculados al bien y al mal, de los cuales emanan los derechos naturales (o derechos humanos) y las leyes naturales como un marco suprallegal.

200 . A. de Hipona (2019), *Ciudad de Dios*, en *Obras completas de san Agustín*, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

201 . *Ibidem*, libro I, cap. VII.

202 . *Ibidem*.

203 . *Ibidem*, libro XIV, cap. XXVIII.

204 . *Ibidem*, libro XV, cap. I.

205 . *Ibidem*, libro XXI, capítulo XVI.

206 . A. de Hipona (s. f.), *Cuestiones sobre el Heptateuco*, en *Obras completas de san Agustín*, traducción de Olegario García de la Fuente, libro VI, 10, disponible *online*.

207 . *Ibidem*, libro XIX, capítulo XII, 1.

208 . *Ibidem*, libro XIX, capítulo XIII, 1.

209 . A. de Hipona (2019), *op. cit.*, libro XIX, capítulo VII.

210 . *Ibidem*.

211 . J. M. Calderón Ortega y F. J. Díaz González (2011), “El rescate de prisioneros y cautivos durante la Edad Media hispánica. Aproximación a su estudio”, *Historia. Instituciones. Documentos*, nº 38, p. 16.

212 . A. de Hipona (s. f.), *Réplica a Fausto, el maniqueo*, traducción de Pío de Luis, libro XXII, 74.

213 . A. de Hipona (1986), “Carta a Publícola”, *Obras completas, VIII, Cartas (1º) 1-123*, carta 47, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, p. 310.

214 . T. de Aquino (2001), *Suma de teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, II-II, q. 64, art. 7.

215 . M. Walzer (2010), *Pensar políticamente*, Paidós, Madrid, p. 380.

216 . F. Castañeda (2003), “Sobre la posibilidad de la guerra justa entre fieles y paganos en Tomás de Aquino”, *Revista de Estudios Sociales*, nº 14, pp. 26-37.

217 . T. Urdániz (s. f.), “Las Casas y Francisco de Vitoria (en el V centenario del nacimiento de Bartolomé de las Casas, 1474-1974)”, disponible *online*.

218 . J.-P. Coujou y M^a Idoia Zorroza, “Biografía de Francisco de Vitoria”, *Bibliografía Victoriana. Cuadernos de Pensamiento Español*, nº 52, pp. 11-35.

219 . El humanismo es un elemento esencial de su pensamiento, como se explica detalladamente en F. H. Llano Alonso (2016), “Humanismo renacentista, razón universal y sociedad humana en el pensamiento jurídico de Francisco de Vitoria”, *Derechos y Libertades*, nº 34, época II, pp. 91-114.

220 . El término de bárbaros que siempre usa para designar a los indios no es peyorativo, sino del latín más culto (*barbarus*). Fue usado, como ya he comentado anteriormente, por los griegos para referirse a todos aquellos pueblos que no compartían su lengua y cultura; en ese sentido, no siempre era peyorativo y no implicaba inferioridad cultural. A partir del Imperio romano, la forma latina del término se empleó para designar a aquellos pueblos que habitaban fuera de sus fronteras. Con el tiempo su significado se restringió a los pueblos no sometidos, extranjeros.

221 . T. Urdánoz (s. f.), *op. cit.*, p. 204 (cursivas del original).

222 . La noción de ley natural tiene sus raíces en la filosofía griega antigua. Filósofos como Aristóteles y los estoicos hablaron de un orden natural y un conjunto de leyes inherentes al universo y la naturaleza humana accesibles a través de la razón y reflejados en la moralidad y la justicia. En la Edad Media, teólogos y filósofos cristianos, como Tomás de Aquino, integraron la ley natural con la teología cristiana. Tomás de Aquino sostuvo que la ley natural es parte de la ley eterna de Dios y que los seres humanos pueden conocerla a través de la razón. Este enfoque influyó profundamente en la filosofía escolástica y el pensamiento jurídico de la época.

223 . T. de Aquino (2001), *op. cit.*, tomo III, II-II, q. 10, art. 8, p. 117.

224 . F. de Vitoria (1975), *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra (Relectio de iure belli)*, Espasa Calpe, Madrid. En el apartado cuarto de la edición se recoge el grueso del tratamiento sobre las cuestiones bélicas de Vitoria con el título original de “Relección segunda de los indios o del derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros”, correspondiente al final del curso académico de 1539, pp. 107-147.

225 . Para un análisis sobre los matices, variaciones y diferencias que introduce Vitoria en su comentario de Aquino, véase “Extractos de los comentarios a las cuestiones sobre la guerra y el homicidio de la *Suma de teología* de Tomás de Aquino/Vitoria, Francisco de, 1483-1546” (introducción y traducción de Jörg Alejandro Tellkamp [disponible *online*]); véase también J. J. Albert Márquez (2019), “Sobre el derecho a la paz y a la guerra en Francisco de Vitoria. Una cuestión actual”, *Revista Portuguesa de Filosofía*, vol. 75, nº 2, p. 902.

226 . F. de Vitoria (2007), *Sobre el poder civil. Sobre los indios. Sobre el derecho de la guerra*, Tecnos, Madrid, p. 24.

227 . F. de Vitoria (1975), *op. cit.*, p. 112.

228 . *Ibidem*, p. 123.

229 . *Ibidem*, pp. 101-102.

230 . *Ibidem*, pp. 117-119.

231 . *Ibidem*, pp. 120-121.

232 . *Ibidem*, pp. 123-125.

233 . *Ibidem*, p. 129.

234 . *Ibidem*, p. 133.

235 . *Ibidem*, p. 134.

236 . *Ibidem*, pp. 132-146.

237 . *Ibidem*, pp. 146-147.

238 . N. Maquiavelo (2019), *El príncipe*, Tecnos, Madrid.

239 . N. Maquiavelo (2003), *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.

240 . K. Bilbao (2022), *Ética y política en Maquiavelo, Weber y Marx*, Los Libros de la Catarata, Madrid.

241 . I. Berlin (1992), “La originalidad de Maquiavelo”, en *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, pp. 115-116.

242 . B. Russell (1997), *Historia de la filosofía occidental. Tomo II. La filosofía moderna*, Austral, Barcelona, p. 126.

243 . *Ibidem*, p. 105.

244 . Q. Skinner (1993), *Fundamentos del pensamiento político moderno. I: El Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, pp. 159-160.

245 . La expresión “razón de Estado” la hallamos en Francesco Guicciardini (1483-1540), un autor coetáneo y amigo de Maquiavelo, el cual hace referencia a las normas de conducta de un Estado guiadas por la utilidad y separadas de los cánones morales, pero será con la obra del exjesuita Giovanni Botero (1544-1617), varias décadas después, cuando se desarrollará como doctrina (*Della ragion di Stato*, 1589), donde define el concepto como el conocimiento de los medios adecuados para fundar, mantener y aumentar un Estado, dando un mayor predominio a la sabiduría que a la fuerza, resaltando la importancia de conservar los Estados y estableciendo la coincidencia de los intereses de la Iglesia y del Estado.

246 . N. Maquiavelo (1979), *Historia de Florencia*, Alfaguara, Madrid.

247 . N. Maquiavelo (2021), *Del arte de la guerra*, libro I, Freeditorial, disponible *online*.

248 . Flavius Vegetius Renatus (390 d. C.) fue un escritor del Imperio romano del siglo IV. En *Epitoma rei militaris*, en donde se describen los usos militares del ejército romano en la Antigüedad, se encuentra la frase “si vis pacem, para bellum” (si quieres la paz prepárate para la guerra), aunque el texto original dice exactamente “igitur qui desiderat pacem, praeparet bellum” (así que quien desee la paz, que prepare la guerra). Recogida por Cicerón en sus *Filípicas* y contestada después por Tito Livio con su “ostendite modo bellum, pacem habetitis” (limitaos a dejar entrever una guerra y tendréis la paz).

249 . E. de Rotterdam (1985), *Educación del príncipe cristiano*, Orbis, Barcelona, p. 58.

250 . F. Aznar Fernández-Montesinos (2020), “Vigencia del pensamiento de Maquiavelo sobre la guerra”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones*

Internacionales, vol. 22, n° 44, pp. 359-385.

251 . J. A. Vázquez (2020), “La guerra del Renacimiento según la mirada de Maquiavelo: legitimidad, hegemonía y el fracaso de su propuesta militar”, *Revista Historias del Orbis Terrarum*, n° 24.

252 . R. García Jurado (2015), “Maquiavelo y la ciudadanía armada”, *Sociológica*, vol. 30, n° 85, pp. 131-161.

253 . En 1536, el capitán Diego de Salazar publicó una adaptación de la obra de Maquiavelo con este título, con añadidos, supresiones respecto al original y adecuado a las exigencias de la monarquía de Carlos I y de la religión.

254 . J. A. Maravall (1975), “Maquiavelo y maquiavelismo en España”, en *Estudios de historia del pensamiento español. Siglo XVII*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid.

255 . Antes que Hugo Grocio, Francisco de Vitoria y el jurista Vázquez de Menchaca habían construido la doctrina jurídica del mar libre. En su *Relectio prima de Indis*, Vitoria consideraba al mar, a los ríos y a los puertos como bienes comunes a los pueblos, aunque lo fundamentaba en el derecho natural. El propio Grocio reconoce esta deuda intelectual, citando constantemente en su obra a los maestros españoles. Véase M. Albert Márquez (1998), “El principio de libertad de los mares en la *Relectio de Indis*. ¿Se enfrentó Francisco de Vitoria a los intereses españoles?”, *Derecho y Opinión*, n° 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, pp. 170-171.

256 . *Ibidem*.

257 . H. Grocio (1925), *Del derecho de la guerra y de la paz* (versión directa del original latino), Reus, Madrid, tomo I, incluye el libro primero y los capítulos I-III del libro segundo, disponible *online*.

258 . *Ibidem*, tomo I, p. 7.

259 . *Ibidem*, pp. 22-23.

260 . *Ibidem*, p. 23.

261 . *Ibidem*, tomo I, p. 20.

262 . *Ibidem*, tomo III, caps. IV-VI, p. 340.

263 . *Ibidem*, tomo III, caps. IV-X, p. 345.

264 . *Ibidem*, tomo III, caps. IV-XVII, p. 352.

265 . *Ibidem*, tomo III, cap. XI, p. 7.

266 . R. Kolb (1997), “Origen de la pareja terminológica *ius ad bellum/ius in bello*”, *Revista Internacional de la Cruz Roja*, septiembre, p. 589, original en francés, disponible *online*.

267 . C. Tilly (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Alianza, Madrid, pp. 101-248.

268 . R. Kolb (1997), *op. cit.*, p. 592.

269 . “Por lo tanto, debemos protegernos contra las cosas que suceden fuera de nuestro propósito y que se prevé que sucederán, a menos que el bien al que tiende nuestra acción sea mucho mayor que el mal que tememos o, a menos que, en igual bien y mal, la esperanza del bien es mucho mayor que el miedo al mal, que se deja a la discreción de la prudencia, pero de tal modo que, en la duda, uno siempre debe inclinarse hacia aquel lado que aconseja al otro más que a uno mismo, para estar más seguro” (H. Grocio (1925), *op. cit.*, libro III, cap. I, sec. IV).

270 . En la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas 3314/1974 de 14 de diciembre se indica, en su punto 4.g que constituye una agresión indirecta el “envío por un Estado o en su nombre, de bandas armadas, grupos irregulares o mercenarios que llevan a cabo actos de fuerza armada contra otro Estado”.

271 . Walzer, aunque huye de encasillamientos fáciles, se autodefine como “norteamericano, judío, intelectual, socialista democrático, etc.”. A su vez, afirma que “no me siento cómodo con el ropaje comunitarista, ni con la idea, un poco asfixiante, de que pueda bastar con una sola comunidad para satisfacer nuestras necesidades”. No obstante, él mismo se autodefine como “comunitarista liberal” (M. Walzer (2001b), “Introducción”, en *Guerra, política y moral*, Paidós, Barcelona, p. IX).

272 . M. Walzer (2001a), *Guerras justas e injustas. Un razonamiento moral con ejemplos históricos*, Paidós, Barcelona (es una traducción de la 3ª edición inglesa). Es importante completarla con la lectura de una colección de trabajos del autor reunidos en Walzer (2001b), *op. cit.*; (2004), *Reflexiones sobre la guerra*, Paidós, Barcelona y (2010), *Pensando políticamente*, Paidós, Madrid.

273 . Rawls comentó de esta obra: “Este es un libro impresionante, del cual no me aparto en ningún aspecto esencial” (J. Rawls (2001), *El derecho de gentes y una revisión de la idea de razón pública*, Paidós, Barcelona, p. 113, nota 2.

274 . M. Walzer (1996), *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Alianza, Madrid.

275 . M. Walzer (2003), “So is this a just war?”, *Dissent*, primavera; en castellano, en *El País*, abril de 2003.

276 . Walzer denomina “convención bélica” al “conjunto de normas articuladas, costumbres, códigos profesionales, preceptos legales, principios religiosos y filosóficos que, unidos a los mutuos acuerdos entre las partes, dan forma a nuestros juicios sobre la conducta militar” (M. Walzer (2001a), *op. cit.*, p. 81.

277 . M. Walzer (2004), *op. cit.*, p. 65.

278 . Su obra *Hacia la paz perpetua* es especialmente importante para entender su visión sobre cómo debe estructurarse el orden internacional para evitar la guerra y promover la paz duradera. En

Teoría y práctica (1793) aborda algunas cuestiones relacionadas con la legitimidad de la autoridad y el derecho a la guerra (*ius ad bellum*). En la segunda parte de la *Metafísica de las costumbres* (1797), titulada “Doctrina del derecho”, Kant explora en detalle los principios de derecho y justicia. Aquí es donde se encuentran fundamentos para lo que se denominaría *ius in bello*: sobre las condiciones y limitaciones morales de la guerra y normas sobre cómo deben tratarse los combatientes y no combatientes durante los conflictos armados.

279 . M. Walzer (2001a), *op. cit.*, p. 51.

280 . Véase el prefacio a la tercera edición.

281 . M. Walzer (2001a), *op. cit.*, p. 11.

282 . M. Walzer (2004), *op. cit.*, p. 87.

283 . *Ibidem*, pp. 96 y ss.

284 . *Ibidem*, p. 149.

285 . El genocidio de Ruanda fue un intento de exterminio de la población tutsi por parte del Gobierno hegemónico hutu de Ruanda entre el 7 de abril y el 15 de julio de 1994, en el que se asesinó aproximadamente al 70% de los tutsis. Se calcula que entre 500.000 y un millón de personas fueron asesinadas. La violencia sexual fue generalizada; casi todas las mujeres que sobrevivieron al genocidio fueron violadas, entre 250.000 y 500.000 mujeres, además de que muchos de los 5.000 niños nacidos fruto de esas violaciones fueron asesinados.

286 . “Estados Unidos retira de Irak la última brigada de combate”, publicado en *El País* el 19 de agosto de 2010. Como también apunta Carlos Taibo, la actuación americana ni siquiera se adecuó al *ius post bellum*: “Si se trata de levantar un balance de lo sucedido en Irak al cabo de cinco años del inicio de la agresión militar norteamericana, lo primero que conviene recordar es que Estados Unidos, que planificó minuciosamente las operaciones militares en 2003, demostró carecer por completo, en cambio, de un programa de reconstrucción merecedor de tal nombre” (C. Taibo (2008), *150 preguntas sobre el nuevo desorden*, Los Libros de la Catarata, Madrid, p. 184).

287 . Un amplio grupo de intelectuales y personalidades estadounidenses, entre los que se encontraba Walzer, publicaron una carta donde exponían sus argumentos a favor de la guerra que libraba Estados Unidos en Afganistán como reacción a los atentados del 11 de septiembre. El contenido resultó polémico y desató múltiples reacciones (M. Walzer *et al.* (2003), “Por qué luchamos. Carta de América”, *RIFP*, n° 21, pp. 243-257; véase también M. Walzer (2008), *op. cit.*, pp. 63-66).

288 . M. Walzer (2003), “¿Es esta una guerra justa?”, *El País*, 8 de abril.

289 . E. Hobsbawm (2012), *Guerra y paz en el siglo XXI*, Booket, Barcelona, p. 16.

290 . *Ibidem*, p. 20.

291 . La retirada de Estados Unidos de Irak se produjo en 2011 y la retirada completa de Afganistán en 2021, dejando el país en manos de los talibanes, sus enemigos, en una guerra de 20 años. Esto tuvo lugar bajo el mandato de Joe Biden, argumentando tres razones: 1) que los estadounidenses están cansados de las guerras sin fin, 2) que la amenaza que supone Afganistán no es la misma que hace 20 o diez años y 3) que resulta imposible forjar un Gobierno competente en Afganistán. El acuerdo alcanzado en 2020 por el presidente Donald Trump y los talibanes ya había establecido un plazo para que las tropas estadounidenses se retiraran totalmente del país.

292 . M. Walzer (2010), *Pensando políticamente*, Paidós, Madrid, pp. 330 y ss.

293 . M. Walzer (2001a), *op. cit.*, pp. 101-102.

294 . *Ibidem*, p. 181.

295 . “Nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los cuales uno solo es intencionado y el otro no. Pero los actos morales reciben su especie de lo que está en la intención y no de lo que es ajeno a ella, ya que esto les es accidental, como consta de lo expuesto en lugares anteriores. Ahora bien, del acto de la persona que se defiende a sí misma, pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida, y otro, la muerte del agresor. Tal acto, en cuanto por él se intenta la conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser el conservar su existencia cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede hacerse ilícito si no es proporcionado al fin; por consiguiente, si uno, para defender su propia vida, usa de mayor violencia de la requerida, este acto será ilícito. Pero, si rechaza la agresión moderadamente, será lícita la defensa, pues, con arreglo al derecho, ‘es lícito repeler la fuerza con la fuerza’” (T. de Aquino (2001), *op. cit.*, vol. VIII, II-II q. 64 art.7).

296 . M. Walzer (2001a) *op. cit.*, p. 215 y (2010), *op. cit.*, p. 380.

297 . La necesidad de hacer todo lo necesario para evitar poner en riesgo las vidas de los no combatientes está recogida en el protocolo I de los Convenios de Ginebra de 1949, adoptado en 1977. El principio de inmunidad queda allí consagrado mediante la proclamación de que la población civil y las personas civiles gozarán de protección general contra los peligros procedentes de operaciones militares (artículo 51.1) y el artículo 57 (a)(i). El Convenio intenta introducir una limitación (aunque sea mínima) en el uso de la fuerza armada a través del principio de proporcionalidad, prohibiendo como indiscriminados “los ataques, cuando sea de prever que causarán incidentalmente muertos y heridos entre la población civil, o daños a bienes de carácter civil, o ambas cosas, que serían excesivos en relación con la ventaja militar concreta y directa prevista” (art. 51, párrafo 5 b).

298 . J. Rawls (1999), “Cincuenta años después de Hiroshima”, disponible *online*. “Fifty Years after Hiroshima” fue publicado originalmente en *Dissent* (verano de 1995), pp. 323-327. Rawls, en su obra principal de 1971 dejó dicho que “cada persona posee una inviolabilidad fundamentada en la justicia que ni siquiera el bienestar de la sociedad en conjunto puede atropellar” (J. Rawls (2006), *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, p. 17). La diferencia con

Walzer es que, así como para Rawls las intervenciones se limitan a las graves violaciones de derechos humanos, el primero incluye también la intervención en apoyo de un movimiento que se haya alzado en lucha por su independencia y la intervención contra otro Estado que se ha embarcado en una intervención militar moralmente injusta.

299 . M. Walzer (2001) *op. cit.*, pp. 335-358.

300 . *Ibidem*, pp. 345-346.

301 . J. Rawls (1999), *op. cit.*

302 . M. Walzer (2008) *op. cit.*, p. 56.

303 . La impunidad internacional de Israel tiene mucho que ver también con la perversión con la que el Gobierno de Israel acusa de antisemitas a las instituciones o personas que cuestionan su política con los palestinos. Cuestión relacionada a su vez con una visión sobre el Holocausto que llevan décadas extendiendo por el mundo, donde se minimiza el sufrimiento de las otras víctimas del nazismo. Sobre ello, resulta esclarecedora y de mucho interés la conferencia que dio en 2007 el historiador judío Tony Judt, cuyo subtítulo fue “Demasiado Holocausto mata al Holocausto”, publicada en *Le Monde Diplomatique*, nº 154, agosto de 2008, disponible *online*.

304 . Entrevista a M. Walzer por Ricardo Dudda en *Letras Libres* (1 de julio de 2024).

305 . *Ibidem*.

306 . Entrevista a M. Walzer en *El País* (30 de octubre de 2023).

307 . De esta misma opinión crítica es Fernando Hernández Holgado, quien dice que el más destacado teórico de la guerra justa “no ha dudado en calificar de ‘guerra justa’ la reacción israelí. [...] Buen conocedor de los matices jurídicos sobre el *ius in bello* [...] los ha olvidado esta vez al oponerse a la demanda de cualquier medida (alto el fuego, o incluso ‘pautas humanitarias’) que facilitara la evacuación y, por tanto, la supervivencia de la población civil de Gaza” (F. Hernández Holgado (2024), “Coda palestina”, en *El pensamiento militarista*, Los Libros de la Catarata, Madrid, p. 270).

308 . M. Walzer (2010) *op. cit.*, pp. 369-370.

309 . J. A. Núñez (2024), “Israel mata a quien quiere y cuando quiere”, *El País* (2 de agosto).

310 . J. J. Mora Molina (2006), “Sobre la guerra”, entrevista a M. Walzer, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, vol. 1, pp. 151-152.

311 . M. Walzer (2001a) *op. cit.*, pp. 127-130.

312 . *Ibidem*, p. 125.

313 . *Ibidem*, p. 130.

314 . *Ibidem*, pp. 124-125.

315 . T. Hobbes (1992), *op. cit.*, p. 104.

316 . Morgenthau enseñó en Madrid en el Instituto de Estudios Internacionales y Económicos entre 1935 y 1936, en plena Segunda República. Véase, J. A. García Sáez (2014), “A propósito del paso de Hans J. Morgenthau por España. Positivismo mal entendido y teoría realista del derecho internacional”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 30, pp. 217-239.

317 . A juicio de García Sáez, una autoridad en Morgenthau: “Junto a las versiones que se limitan a considerarlo como un puro defensor de la *realpolitik*, el realismo de Morgenthau ha sido calificado también de ‘idealista’ por algunos o de ‘irreal’ por otros. En todo caso, lo cierto es que el de Morgenthau es un realismo complejo y ‘nada fácil’ de sintetizar” (J. A. García Sáez (2019), “Maquiavelos *senza virtù*. A propósito de las realidades del realismo político”, *Comillas Journal of International Relations*, nº 16, p. 44).

318 . H. J. Morgenthau (1986), *Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, pp. 12-22.

319 . J. A. García Sáez (2019), *op. cit.*, p. 46.

320 . H. J. Morgenthau (1986), *op. cit.*, p. 751.

321 . J. A. García Sáez (2019), *op. cit.*

322 . Para Walzer las reglas de actuación nunca han de ser únicamente la utilidad y la proporcionalidad, salvo casos muy excepcionales, como una catástrofe inminente (M. Walzer (2001), *op. cit.*, pp. 310 y ss.

323 . M. Walzer (2008), *Terrorismo y guerra justa*, Katz, Buenos Aires, pp. 61-62. Véase la doctrina de la utilidad y la proporcionalidad con más detalle en Walzer (2001), *op. cit.*, pp. 183-189.

324 . Walzer (2001), *op. cit.*, p. 350.

325 . J. Ortega y Gasset (2004), “En cuanto al pacifismo”, en *La rebelión de las masas*, RBA, Barcelona, pp. 229-260.

326 . Véase las interesantes clasificaciones de los pacifismos realizadas por Alfonso Ruiz Miguel, quien los ordena en función del grado de utilización de la fuerza que considera permisible (A. Ruiz Miguel (1998), *Justicia de la guerra y de la paz*, CEPC, Madrid, pp. 90 y ss.

327 . E. Anscombe (1957), “El título del señor Truman”, disponible *online*.

328 . H. Arendt (2006), *Sobre la violencia*, Alianza, Madrid, p. 73.

329 . I. Márquez (2023), *Freud y Einstein no van a la guerra*, Beta, Bizkaia, p. 192.

330 . *Ibidem*.

331 . S. Hessel (2011), *¡Indignaos!*, Destino, Barcelona, p. 41.

332 . “La no violencia y la teoría de la guerra”, en M. Walzer (2001a), *op. cit.*, pp. 433-440.

333 . *Ibidem*, pp. 434-435.

334 . *Ibidem*, p. 436.

335 . La noción de irenismo viene de Irene, la divinidad griega de la paz. Irene (Paz) es una de las tres Horas, siendo las otras dos sus hermanas Eunomía (diosa del buen orden y de la conducta legal) y Dike (diosa de la justicia). Son hijas de Zeus y Temis y representan las tres grandes virtudes de la convivencia humana que son la paz, el orden y la justicia. El irenismo es la tesis que sostiene que la paz es el estado normal de la sociedad y que, por tanto, las guerras son fruto bien de desórdenes irracionales, bien de la malignidad de los políticos. Aunque existe una evidente relación, no debe confundirse el irenismo con el pacifismo. El término irenología es de reciente creación y se refiere a los estudios relacionados con la búsqueda de las condiciones capaces de generar la paz entre los pueblos (*Enciclopedia Herder*).

336 . H. Kelsen (1946), *La paz por medio del derecho*, Losada, Buenos Aires, p. 42.

337 . H. Kelsen (2023), *Principios de derecho internacional público*, traducción de Hugo Caminos y Ernesto C. Hermida, Ediciones Olejnik, Argentina, p. 36, nota 16.

338 . H. Kelsen (1941), *Teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, Losada, Buenos aires, p. 38.

339 . *Ibidem*, p. 67.

340 . H. Kelsen (2023), *op. cit.*, p. 42.

341 . N. Bobbio (1997), *El tercero ausente*, Cátedra, Madrid, p. 258. El tercero puede configurarse de varias maneras dependiendo de las competencias que le sean otorgadas. Puede configurarse como mediador, si se limita a poner en contacto a las partes; como árbitro, si propone a las partes una solución que estas se han comprometido a respetar; y como juez, si las partes se deben someter obligatoriamente a su decisión y este tiene capacidad para imponerla de forma coactiva.

342 . N. Bobbio (1999), *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Altaya, Barcelona, p. 102. Esto me evoca la famosa sentencia de Marx en *El capital*: “Entre derechos iguales decide la fuerza” (K. Marx (1984), *El capital*, Siglo XXI, Ciudad de México, tomo I, vol. 1, p. 282).

343 . *Ibidem*, pp. 75-86.

344 . *Ibidem*, p. 30.

- 345 . “Hans Kelsen, la teoría del derecho y el derecho internacional”, un dialogo de Norberto Bobbio y Danilo Zolo, en *Jura Gentium. Anuario de filosofía jurídica y social* (1999). El coloquio tuvo lugar en Turín el 1 de julio de 1997.
- 346 . L. Ferrajoli (2004), *Razones jurídicas del pacifismo*, edición de G. Pisarello, Trotta, Madrid, p. 31. Sobre “el crecimiento exponencial de los porcentajes de víctimas civiles en las guerras *de este siglo*: del 20% en la Primera Guerra Mundial, al 50% en la segunda, al 80% en los conflictos sucesivos, hasta las *cuatro últimas guerras*, que solo han producido pérdidas entre los agredidos, con preferencia poblaciones civiles, a excepción de algunas accidentales entre los agresores” (L. Ferrajoli (2011), *Principia iuris. Teoría del derecho y de la democracia*, vol. 2, Trotta, Madrid, p. 488).
- 347 . D. Zolo (2002), “Una crítica realista del globalismo jurídico. Desde Kant a Kelsen y Habermas”, *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, nº 36, pp. 204-206.
- 348 . D. Zolo (2007), *La justicia de los vencedores: de Núremberg a Bagdad*, Trotta, Madrid, pp. 168-172.
- 349 . *Ibidem*, p. 54.
- 350 . *Ibidem*, pp.142-143.
- 351 . P. Anderson (2014), *Imperium et Consilium. La política exterior norteamericana y sus teóricos*, Akal, Madrid, pp. 50-54.
- 352 . H. Kelsen (2023), *op. cit.*, pp. 55 y ss.
- 353 . *Ibidem*, p. 22.
- 354 . E. Morin (2024), *De guerra en guerra. De 1914 a Ucrania*, Popular, Madrid, pp. 10-11.
- 355 . Sobre el tema, véase H. Kelsen (2023), “¿Constituirá el juicio de Núremberg un precedente en derecho internacional?”, en *Derecho y justicia internacional. Antes y después de Núremberg*, Trotta, Madrid. Contiene un estudio introductorio interesante de los editores Cristina García Pascual y José Antonio García Sáez, pp. 9-70.
- 356 . L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, p. 588.
- 357 . L. Ferrajoli (2022), *Por una Constitución de la Tierra. La humanidad en la encrucijada*, Trotta, Madrid, pp. 127 y ss.
- 358 . *Ibidem*, pp. 28 y ss.
- 359 . *Ibidem*, pp. 38-39.
- 360 . En el cosmopolitismo de Nussbaum la soberanía de los Estados no desaparece, pero se ve

limitada por las exigencias de dotar a los derechos humanos de contenido económico y social de fuerza vinculante a nivel global. Considera que la propuesta cosmopolita debe tomar en consideración el funcionamiento actual de los Estados y llama a la prudencia y al realismo (M. Nussbaum (2020), *La tradición cosmopolita. Un noble e imperfecto ideal*, Paidós, Barcelona, pp. 237-238).

361 . L. Ferrajoli y D. Zolo (1980), *Democracia autoritaria y capitalismo maduro*, El Viejo Topo, Barcelona.

362 . D. Zolo (2000), *Cosmópolis. Perspectiva y riesgos de un Gobierno mundial*, Paidós, Barcelona, p. 13.

363 . *Ibidem*, pp. 29-45.

364 . *Ibidem*, p. 19.

365 . D. Zolo (2014), “La tutela internacional de los derechos del hombre: entre intervenciones humanitarias y la jurisdicción penal internacional”, en *Paz para la Paz. Prolegómenos a una filosofía contemporánea sobre la guerra*, Horsori, Barcelona, p. 6, disponible *online*.

366 . *Ibidem*, p. 13.

367 . Los comentarios de Zolo están recogidos de una entrevista sobre *Cosmópolis: perspectiva y riesgos de un Gobierno mundial*, realizada por Daniel Silva, Juan Pablo Novoa y Delio Maya Barroso (Bogotá, abril de 2009, disponible *online*).

368 . D. Zolo (2000), *op. cit.*, p. 123.

369 . “Probablemente [escribe Ruiz Miguel], la raíz última de mis discrepancias proceda de dos rasgos muy característicos de la obra de Ferrajoli que muestran, a la vez, sus virtudes, pero también sus límites. Me refiero, de un lado, a su confianza racionalista en el valor de la razón formal y sistemática y, de otro lado, a su optimista creencia en que la razón jurídica es un componente esencial del progreso de la humanidad [...] creo que el exceso de confianza en el rigor formal puede incurrir en el riesgo de la rigidez y que ese mismo exceso de confianza en la razón jurídica puede ocultar o descuidar tensiones y problemas difícilmente remediabiles, porque se encuentran en el núcleo mismo del valor de la democracia” (A. Ruiz Miguel (2013), “Ferrajoli y la democracia”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº XXIX, p. 195”.

370 . L. Ferrajoli (2011), “Constitucionalismo principialista y constitucionalismo garantista”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 34, pp. 26-27.

371 . A. Ruiz Miguel (2008), “Valores y problemas de la democracia constitucional cosmopolita”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, pp. 357-361. En el mismo número, véase la respuesta de Ferrajoli en L. Ferrajoli (2008), “*Principia iuris*. Una discusión teórica”, *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 31, pp. 416-418.

372 . *Ibidem*, p. 360.

373 . L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, vol. 2, p. 83.

374 . *Ibidem*, pp. 535 y 540.

375 . A. Ruiz Miguel (2008), *op. cit.*, p. 363.

376 . L. Ferrajoli (2022), *op. cit.*, pp. 47-53.

377 . *Ibidem*, pp. 53-56.

378 . L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, vol. 2, p. 584.

379 . L. Ferrajoli (2008), *op. cit.*, pp. 432-433. Este número recoge un interesante debate sobre *Principia iuris*. Discuten con Ferrajoli teóricos del derecho españoles y extranjeros de reconocido prestigio y de muy diversas adscripciones teóricas, pp. 207-393; véase también L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, vol. 2, pp. 586-590.

380 . “La filosofía política y la ciencia jurídica [dice Ferrajoli] nunca se han limitado a conocer el derecho, sino que han proyectado también su desarrollo y sus estructuras, cumpliendo además un papel performativo de su objeto y del sentido común creado en torno a él” (L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, vol. 2, p. 586).

381 . J. A. García Sáez (2012), “El pacifismo jurídico de Luigi Ferrajoli en *Principia Iuris*”, *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, nº 26, p. 102.

382 . A. Ruiz Miguel (2008), *op. cit.*, p. 367.

383 . L. Ferrajoli y J. Ruiz Manero (2012), *Dos modelos de constitucionalismo. Una conversación*, Trotta, Madrid, p. 127.

384 . Un grupo de destacados intelectuales estadounidenses firmantes de la polémica misiva “Por qué luchamos. Carta de América” llegaron a considerar los ataques terroristas del 11-S no como un crimen al que debe darse una respuesta policial, sino como un acto de guerra frente al que está justificado autodefenderse mediante el uso de la fuerza armada (véase nota 287).

385 . J. Habermas (2006), *El Occidente escindido*, Trotta, Madrid, p. 88.

386 . *Ibidem*, p. 102.

387 . R. del Águila (2000), *La senda del mal. Política y razón de Estado*, Taurus, Madrid, p. 400.

388 . L. Ferrajoli (2004), *op. cit.*, p. 44.

389 . L. Ferrajoli (2011), *op. cit.*, vol. 1, p. 443.

390 . J. Ruiz Manero (2013), “Cuatro manifestaciones de unilateralismo en la obra de Luigi Ferrajoli”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XXIX, pp. 181-191. También L. Ferrajoli y J. Ruiz Manero (2012), *op. cit.*, pp. 129-130.

391 . En el diálogo de L. Ferrajoli y J. Ruiz Manero (2012), *op. cit.*, los autores comparan el “constitucionalismo garantista” defendido por Ferrajoli y el “constitucionalismo pospositivista o principialista” en el que se reconoce Ruiz Manero. El pospositivismo en el ámbito jurídico, dicho de forma esquemática y simple, surge como una respuesta al positivismo jurídico, que se focaliza en la ley como un conjunto de reglas objetivas y claras, separadas de la moral y la ética. Los pospositivistas cuestionan esta separación estricta y reconocen la influencia de factores sociales, políticos y morales en la interpretación de la ley. El principialismo es la aplicación de principios generales que guían la interpretación y aplicación de la ley. A diferencia de las reglas jurídicas, que son normas específicas y detalladas, los principios son más generales y abstractos. Por ejemplo, principios como la justicia, la equidad y la proporcionalidad son utilizados para interpretar y aplicar la ley de manera justa y coherente.

392 . T. Todorov (2002), *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX*, Península, Barcelona, p. 307.